
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD
ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

JUAN JOSÉ MUÑOZ GARCÍA

Cuerpo, persona e inmortalidad:
la influencia de Zubiri en
Rof Carballo y Laín Entralgo

VOLUMEN 27 / 2017

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950
2017 / VOLUMEN 27

DIRECTOR/ EDITOR

Sergio Sánchez-Migallón
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALÉS / MEMBERS

Enrique Moros
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Santiago Collado
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

Rubén Herce
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

**Redacción, administración,
intercambios y suscripciones:**
«Cuadernos Doctorales de la Facultad
Eclesiástica de Filosofía»
Universidad de Navarra. 31009
Pamplona (España)
Tel: 948 425 600
Fax: 948 425 622
E-mail: emarcoa@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31009 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2018:
Número suelto: 25 €
Extranjero: 30 €

Fotocomposición:
Pretexto

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1024-1991

SP ISSN: 1131-6950

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

2017 / VOLUMEN 27

1. Adam Mariusz JEZSKA
Dios y libertad humana en el pensamiento de Miguel de Unamuno
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado 5-103

2. Juan José MUÑOZ GARCÍA
Cuerpo, persona e inmortalidad: la influencia de Zubiri en Rof Carballo
y Laín Entralgo 105-183
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado

3. Miguel Ángel BRAVO GUTIÉRREZ
Sam Harris y los argumentos del Nuevo Ateísmo 185-291
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Jaime Nubiola Aguilar

4. Pedro CHUMILLAS ZURILLA
La vida biográfica de la persona en Julián Marías 293-371
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Manuel Burgos Velasco

Universidad de Navarra
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Juan José MUÑOZ GARCÍA

Cuerpo, persona e inmortalidad:
la influencia de Zubiri en Rof Carballo
y Laín Entralgo

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona
2017

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 7 mensis novembris anni 2017

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Dr. Sergius SÁNCHEZ-MIGALLON

Coram tribunali, die 14 mensis decembris anni 2016, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Presentación

Resumen: Rof Carballo y Laín Entralgo son dos médicos contemporáneos de talante humanista y que compartieron la amistad intelectual con uno de los principales filósofos españoles del siglo XX: Xavier Zubiri. El principal interés de ambos era lograr una cabal comprensión de la unidad psicosomática de la persona. La práctica clínica, en el caso de Rof, y los conocimientos médicos y la vocación antropológica de Laín, les aportan la viva intuición de que el ser humano es unitario, por lo que pretenden considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma.

Nuestro objetivo en esta tesis doctoral consiste en analizar tanto las nociones que emplea Rof Carballo, como las paralelas de Laín Entralgo, para lograr esta visión del hombre en su totalidad, lo que permite ubicar a ambos en la órbita de la filosofía personalista. Y también nos centramos en investigar cómo se concreta la diversa influencia que ejerce sobre Rof Carballo y Laín Entralgo el filósofo Xavier Zubiri.

En este punto, nuestra investigación aborda las vicisitudes por las que ha atravesado el pensamiento de Zubiri durante su prolongada trayectoria, principalmente en cuestiones antropológicas, y el hecho de que casi todas sus obras se hayan publicado póstumamente. En este contexto, trazamos un itinerario dentro del propio sistema filosófico zubiriano, visto en perspectiva dialógica y personalista, que permite evitar el monismo dinamicista que defiende Laín en sus últimas obras, sobre todo en lo tocante al enigma del origen y la inmortalidad de la psique humana.

Palabras clave: Personalismo, alma, cuerpo, inmortalidad, Zubiri.

Abstract: Rof Carballo and Lain Entralgo, are two humanistic mood's contemporary doctors and shared intellectual friendship with one of Spain's leading philosophers of the twentieth century: Xavier Zubiri. The main interest of both authors was to achieve an understanding of the psychosomatic unity of the person. Clinical practice, in the case of Rof, and medical knowledge and anthropological vocation of Lain, brought to them the alive intuition about the fact that humans are unitary beings, therefore intended to consider the man as a whole, not as a simple mixture of body and soul.

Our goal in this doctoral thesis is to analyze both the notions that used Rof Carballo, as Lain Entralgo parallel, to achieve this vision of man as a whole, allowing locate them both in the orbit of the personalist philosophy. We also focus on investigating in how takes shape the specific influence of the philosopher Xavier Zubiri on each one of these doctors.

At this point, our research addresses the vicissitudes that Zubiri's thought has experienced through his long career, mainly in anthropological issues, and the fact that most of his works were posthumously published. In this context, we sketch a route within Zubiri's philosophical system, seen in dialogic perspective and personalistic, which allows us to avoid the dynamicist monism that Lain defends in his latest works, especially with regard to the riddle of the origin and immortality of the human psyche.

Keywords: Personalism, soul, body, immortality, Zubiri.

Juan Rof Carballo y Pedro Laín Entralgo abordan las cuestiones médicas con una óptica humanista, fruto de su amistad intelectual con uno de los principales filósofos españoles del siglo XX: Xavier Zubiri. El principal interés de ambos era lograr una cabal comprensión de la unidad psicosomática de la persona. La práctica clínica, en el caso de Rof, y los conocimientos médicos y la vocación antropológica de Laín, les aportan la viva intuición de que el ser humano es unitario, por lo que pretenden considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma.

Rof y Laín coinciden en admitir que no se puede concebir el cuerpo y el alma como dos «realidades paralelas», según el dualismo cartesiano u ocasionalista. Tampoco aceptan las tesis materialistas que defienden que el alma consistiría en un mero epifenómeno de la actividad del sujeto. De ahí que la filosofía de Zubiri les ofrezca las herramientas conceptuales necesarias para lograr una antropología unitaria del ser humano concorde con los datos de la ciencia actual: una visión del cuerpo como elemento personal, manifestación y expresión viva de la persona y, por tanto, como una realidad que merece un trato especial. El cuerpo trasciende la condición de las entidades cerradas en sí mismas como los objetos, pues aunque se muestre como una indudable realidad física, sin embargo, gracias a su participación en la dimensión espiritual del hombre, dispone de una índole abierta a otras realidades: las cosas, las personas y Dios como fundamento de la realidad.

EL PERSONALISMO FILOSÓFICO

Hemos podido comprobar a lo largo de esta tesis que los planteamientos antropológicos de Rof son afines al personalismo, y los de Laín explícitamente personalistas, pues la importancia que conceden en sus obras a categorías como *la coexistencia y el encuentro*, junto con sus análisis de la estructura dialógica de la persona, las relaciones personales constitutivas, o la superación del objetivismo mediante un enfoque de la razón humana como encuentro, así lo confirman.

La adscripción de Zubiri al personalismo metafísico resulta verosímil aunque él –lo mismo que Rof y Laín– nunca empleara estos términos para designar su filosofía, o incluso en alguna frase aislada parezca tomar distancia respecto de este movimiento filosófico. Dicha clasificación deja de ser polémica cuando se aceptan las diferencias de calado intelectual entre los diversos autores, y se establecen variantes dentro del personalismo (personalismo

metafísico, personalismo dialógico, personalismo existencial, etc.). Además, el hecho de que en las obras de Zubiri se otorgue gran protagonismo a la persona, y se considere necesaria una antropología metafísica con categorías propias y diferentes, o por lo menos complementarias, de las que se aplican a las cosas, permite adscribirle sin dudas al movimiento personalista. La filosofía zubiriana se diferencia del personalismo dialógico o existencial porque no supone un rechazo total de la tradición clásica aristotélico-tomista, por lo que puede hacerse compatible con ella, contribuyendo a forjar categorías metafísicas que procuran ser una profundización en lo peculiar de la realidad personal, a la vez que otorga un fundamento ontológico para los diversos personalismos. También considera Zubiri, en consonancia con otros autores, que categorías como *sustancia*, *sujeto* o *individuo*, o cualquier otra que denote aislamiento son impropias para denominar a la persona, pues eliminan su dimensión de apertura o respectividad. Zubiri también habla de otro rasgo personalista como es la causalidad personal que desborda, sin excluirlo del todo, lo que por causalidad entiende la metafísica clásica y la ciencia positiva. En la medida en que se inspiran en Zubiri, lo mismo puede atribuirse al personalismo de Rof y Laín, con las diferencias propias de cada uno en cuanto a su evolución intelectual.

Esta intuición de la filosofía personalista será refrendada, de modo científico podríamos decir, por Rof Carballo en el día a día de su consulta médica: «La realidad ‘dialógica’ del ser humano –esto es, aquella que se revela en el *encuentro* o en el *diálogo*– pone al descubierto que en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón, el hombre está *constituido*, de manera esencial, por su prójimo»¹.

Por esa época se publica la obra de Laín, *Teoría y realidad del otro*², que será citada por algunos autores extranjeros y tendrá gran influencia en el mismo Rof, como él mismo reconoce años después, al constatar que este libro da forma filosófica a intuiciones en las que estaba indagando a partir de su *práctica médica*³.

¹ ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona, 1961, Introducción, p. IX. Concluye Rof en esta introducción: «El punto de partida de este libro lo han constituido (...) un conjunto de ideas, hechos y observaciones que, en mi sentir, señalan un cambio que ha de afectar, no sólo a la Medicina del futuro, sino a todas las ciencias que en su base son inspiradas por una idea o concepto del ser humano».

² Revista de Occidente, Madrid, 1961.

³ Cfr. ROF CARBALLO, J., «Teoría y realidad del otro», *ABC*, 16-07-1983, p. 41. A su vez Laín cita a Rof como fuente en este libro (junto a otros muchos autores) reconociendo así su papel inspirador en el desarrollo de su noción de encuentro.

LA EVOLUCIÓN DEL PENSAMIENTO DE ZUBIRI

En nuestro trabajo nos hemos centrado también en investigar cómo se concreta la diversa influencia que ejerce sobre Rof Carballo y Laín Entralgo el filósofo Xavier Zubiri. Al contrastar los textos de Rof Carballo con las obras de Xavier Zubiri que abordan una temática similar (relación cuerpo-psyque), con el fin de buscar referencias, tanto explícitas como implícitas, de la obra del filósofo vasco en los ensayos del médico gallego, hemos comprobado que las fuentes de Rof son siempre cursos inéditos de los años 50 –algunos de los cuales todavía no han llegado a ver la luz por considerar los editores que no reflejan el pensamiento del último Zubiri, como ocurre en la edición póstuma de *Sobre el hombre* que recoge parte de esos cursos– y algunas obras publicadas en vida por el filósofo vasco (principalmente *Naturaleza*, *Historia*, *Dios* y *Sobre la esencia*), que muestran al Zubiri más clásico. Rof, por tanto, no asume como inspiración para sus escritos las vicisitudes por las que supuestamente atravesó el pensamiento zubiriano en los últimos años de su vida, principalmente en cuestiones antropológicas. En el caso de Laín, la amistad y la vinculación intelectual con Zubiri fueron más prolongadas, con el resultado, por parte de Laín, de una antropología filosófica elaborada a partir de los conceptos de Zubiri.

El pensamiento de Zubiri ha atravesado una serie de avatares debido a la evolución de su filosofía. A esto hay que añadir las afirmaciones que han vertido sobre el último Zubiri determinados discípulos suyos, lo cual dificulta alcanzar una visión de conjunto nítida y definitiva sobre la filosofía zubiriana. El conflicto hermenéutico se plantea entre el Zubiri de los cursos a los que asistió Rof y que se refleja en las escasas obras zubirianas publicadas en vida y, por otro lado, el que aflora en algún breve fragmento que ciertos discípulos suyos esgrimen, entre ellos Laín Entralgo, como muestra de un Zubiri filosóficamente más radical. Pero el intento de lograr una ajustada valoración de estas afirmaciones del último Zubiri puede ser entorpecida por el hecho de que algunas ediciones póstumas de sus obras, al no ser ediciones histórico-críticas, carecen de varios textos (entre ellos algunos de los empleados por Rof), los cuales han sido eliminados por los editores en función del principio exegético que mantiene la derogación de las tesis zubirianas clásicas. Una estrategia editorial que la Fundación Zubiri ha variado en los últimos años, pues sus responsables aseguran que en futuras publicaciones se editarán los textos zubirianos completos. A pesar de ello, las escasas frases que hemos encontrado en el corpus zubiriano que pudieran verificar que se ha producido un cambio

en los últimos años del filósofo, en realidad están abiertas a diversas interpretaciones, algunas incluso divergentes de las efectuadas por determinados discípulos de Zubiri, como es el caso de Laín Entralgo. Esta polémica ha sido posible –aparte de lo que acabamos de decir– por la circunstancia de que el pensamiento de Zubiri avanzaba lentamente debido a su personalidad dubitativa e insegura, y de hecho quedó inacabado a su muerte, en un punto en el que su antropología parecía desembocar en posturas monistas que intentaba conciliar con su fe católica.

EL MONISMO DE LAÍN

Laín Entralgo en sus últimas obras, sobre todo a partir de los últimos años de la década de los 80 del siglo XX, emprende un itinerario intelectual que no descubrimos en las obras de Rof. En sus estudios sobre el cuerpo y el alma, Laín Entralgo imprime un giro radical a sus planteamientos. Su estudio sobre el cuerpo humano se asienta en la antropología de Zubiri, a la vez que se dirige más allá de su maestro radicalizando sus posturas sobre la relación cuerpo-alma. Un proyecto que se plasmó en *El cuerpo humano: Teoría actual* (1989), *Cuerpo y alma: Estructura dinámica del cuerpo humano* (1991) y *Alma, cuerpo, persona* (1995), y en otras obras menores que reformulan y sintetizan su antropología: *Idea del hombre* (1996) y *Qué es el hombre: Evolución y sentido de la vida* (1999). Rechaza el hilemorfismo alma-cuerpo aludiendo a su carácter no científico y, como católico, a su carencia de base bíblica. A su vez tacha de dualista a la postura hilemórfica, lo que le conducirá a defender un peculiar monismo en su visión del ser humano. Tal planteamiento afecta a la comprensión de cuestiones antropológicas fundamentales como son la creación del alma humana individual, su inmortalidad y la resurrección, que Laín acepta como componente esencial de su fe cristiana. Otro factor para tener en cuenta en esta etapa es la fascinación que experimenta Laín por los datos aportados por la ciencia experimental. Nuestro autor relega a la metafísica, en esta última etapa de su producción intelectual, a la condición de un saber razonable pero incierto. Todo el peso de la argumentación referente a la antropogénesis, a la relación mente-cuerpo, al origen y destino del alma humana, recae principalmente sobre las hipótesis del saber científico-experimental. Las realidades últimas objeto de la religión y la metafísica son consideradas inciertas (aunque puedan ser razonables) y lo únicamente cierto y racional es lo penúltimo, ob-

jeto de la ciencia experimental. Laín radicaliza sus tesis adoptando una postura fideísta como consecuencia del objetivismo cientifista que recorta el alcance de la razón. Tal restricción epistemológica se deriva de la ausencia en sus escritos de un elenco plural de «criterios de evidencia», establecidos según los diversos niveles de realidad.

ZUBIRI, ROF CARBALLO Y LA ANTROPOLOGÍA TOMISTA

Respecto al dilema sobre cuál es el Zubiri más original y maduro, hemos comprobado a lo largo de esta tesis doctoral que los conceptos de Zubiri que emplea Rof Carballo en su antropología, al centrarse en su primera etapa, pueden ser asumidos, pero con condiciones, por una antropología cristiana. En definitiva, la antropología propuesta por Rof y Zubiri no supone necesariamente una derogación o superación del hilemorfismo clásico a la hora de explicar las relaciones entre alma y cuerpo; de hecho el Zubiri de la primera etapa no lo hizo⁴.

Esto se refleja en la adopción, por parte de Rof Carballo, de conceptos zubirianos como *sustantividad* o *formalización* que no entrañan una supresión del hilemorfismo, pues se pueden integrar en la noción clásica de sustancia o en la de forma, al consistir en una puesta al día a nivel fenomenológico de los conceptos aristotélico-tomistas. También hemos podido comprobar que Rof Carballo se apropia de la noción zubiriana de estructura sustantiva porque a nivel descriptivo refuerza el carácter psicosomático de la persona, y resulta muy útil como referente explicativo de los procesos humanos estudiados por la

⁴ En la tesis no hacemos referencia a la clasificación que el propio Zubiri hizo de sus tres etapas filosóficas: fenomenológica, ontológica y metafísica (cfr. *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 9-17). Sino a una clasificación hecha por sus discípulos (Laín entre ellos) de la evolución antropológica de Zubiri: Una primera etapa se refleja en el curso *Cuerpo y alma* de 1950 (en el que se inspira sin reservas Rof Carballo). En este periodo, Zubiri se mantiene fiel, aunque con prudencia, al tradicional hilemorfismo de la antropología cristiana, y trata de conciliarlo con lo que aporta la ciencia del siglo XX sobre la antropogénesis. *Sobre la esencia* pone en circulación dos nociones particularmente relevantes en la filosofía zubiriana posterior: sustantividad y estructura, que imprimen un nuevo enfoque a la antropología de Zubiri de la primera etapa, junto con *Estructura dinámica de la realidad*. Su última etapa, vendría definida por obras posteriores como *El hombre y su cuerpo* (1973) y *La génesis de la realidad humana* (1982; inédito hasta su inclusión en el libro *Sobre el hombre*, 1986) que muestran –según Laín– que en su intimidad, Zubiri seguía examinando este doble enigma de la antropogénesis y la verdadera realidad del cuerpo humano y su relación con la psique. Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Universidad, Madrid, 1992, p. 141.

ciencia, pero si esta categoría metafísica no se integra en una ontología realista desemboca, en último término, en una especie de deconstrucción o disolución de los coprincipios humanos. Es cierto que muchos ataques a la noción de sustancia se apoyan en la pretendida rigidez inalterable que ostentaría el sujeto sustancial. Sin embargo se puede entender la noción de sustancia de un modo flexible. Para ello Zubiri busca otro vocablo que no esté tan lastrado de equívocos como el término sustancia. Es lo que hace con el término sustantividad. Parece que el término sustancia le sugiere a Zubiri un tipo de unidad formada por la inherencia de diversas propiedades accidentales en un sujeto más bien pasivo que les confiere apoyo, firmeza y unidad. Se trata, obviamente, de una versión simplificada de la idea clásica de sustancia, no obstante parece que la noción de sustancia (o la idea que de ella se ha forjado la filosofía contemporánea, y Zubiri con ella) dificulta la cabal comprensión de las realidades humanas estudiadas por el personalismo, y entre ellas las referentes a las relaciones alma-cuerpo, la idea de que el cuerpo revela a la persona, etc. En cambio la noción de sustantividad aporta el matiz de que una realidad está toda entera presente en cada una de sus dimensiones.

UN ENFOQUE DIALÓGICO DE LA INMORTALIDAD

Hay conceptos de la metafísica clásica, e incluso del personalismo dialógico y metafísico contemporáneo, que remiten a la noción de sistema en Zubiri; por ello, incluso se podría abordar la posibilidad de que el propio sistema filosófico zubiriano permita evitar el monismo dinamicista que defiende Laín en sus últimas obras (sobre todo en lo tocante al enigma del origen y la inmortalidad de la psique humana). Para Zubiri, que lo psíquico surja como expresión de la potencialidad de realidad de la materia plantea la siguiente cuestión: ¿la materia causa la psique por sí misma o porque otro le permite hacerlo? ¿Qué sentido da Zubiri a la expresión «por otro»? ¿Se refiere a que un principio externo al cosmos origina que la propia materia pueda *dar de sí* la psique humana? Por tanto, para abordar el tema de la inmortalidad hemos considerado muy conveniente exponer en la tesis, siquiera someramente, la visión de Zubiri sobre el tema de Dios.

En este contexto, otro de los objetivos de esta investigación reside en comprobar si el planteamiento zubiriano, sobre todo en sus aspectos dialógicos y personalistas, desmiente las propias ideas del filósofo vasco (apenas es-

bozadas) y de su discípulo Laín (ampliamente expuestas) sobre la inmortalidad del alma. En este caso se ha podido estudiar cómo el personalismo y la filosofía clásica pueden solventar el problema planteado por el monismo estructural y dinámico de Zubiri-Laín.

Con lo anteriormente dicho queda planteado el marco de nuestro trabajo. En primer lugar se realiza un análisis de las obras de Rof y Laín que abordan la cuestión psicosomática, para hacer un elenco de conceptos básicos de antropología filosófica empleados, algunos de ellos de filiación personalista.

En segundo lugar, se contrastan los textos de Rof Carballo y Laín Entralgo con las obras de Xavier Zubiri que abordan una temática similar (relación cuerpo-psyque) para buscar referencias, tanto explícitas como implícitas (teniendo en cuenta las diferentes fechas de redacción), y para evaluar el grado de influencia de la obra del filósofo vasco en los ensayos de ambos médicos.

En tercer lugar, se ha indagado si las nociones zubirianas esgrimidas por Rof Carballo y Laín Entralgo en su antropología conjeturan una cancelación del hilemorfismo clásico y si, efectivamente, desembocan de manera ineludible en un monismo estructural difícilmente compatible con la antropología cristiana o, por el contrario, permiten enfocar el misterio humano por otras vías abiertas a una consideración personalista y dialógica de la trascendencia.

Son muy variadas las obras de Rof Carballo, y su antropología suele ir entremezclada en ellas con temas médicos. En esta investigación nos hemos centrado exclusivamente en algunas de sus principales obras (que se detallan en la bibliografía final) y, de éstas, únicamente en su dimensión filosófica y no en los aspectos estrictamente médicos, que exceden nuestra competencia.

De modo similar se ha procedido con la abundante producción de Laín Entralgo, de la que se han seleccionado sobre todo sus últimas obras, en las que aborda de modo específico y preponderantemente filosófico el tema que se investiga en nuestra tesis doctoral.

En el caso de las obras de Xavier Zubiri se plantea el problema indicado anteriormente, pues cuando Rof cita a Zubiri hace referencia a cursos inéditos, todavía no publicados en ese momento o en vías de publicación. De ahí que nuestro trabajo se haya centrado en el estudio de obras publicadas que incluyen textos de Zubiri similares o idénticos a los que Rof hace referencia en sus libros. Asimismo, después de la muerte de Laín han aparecido nuevas ediciones póstumas de escritos de Zubiri (por ejemplo, *Acerca del mundo*, publicada en 2010 y la nueva edición de *El hombre y Dios*, publicada en 2012 que tiene el interés de ser una edición histórico-crítica, a diferencia de la anterior,

publicada por Ignacio Ellacuría en 1984) que hemos considerado relevantes para nuestra investigación, por servir de complemento a una de las obras zubirianas más citada por Laín Entralgo: *Estructura dinámica de la realidad*.

A partir de esta publicación póstuma de Zubiri, Laín pretende fundamentar su monismo dinamicista. La consecuencia inevitable de este monismo corporalista y dinamicista de Laín es la aceptación de la muerte total del hombre. Tras la muerte no permanece ninguno de los componentes o subsistemas de la sustantividad humana: todo el hombre muere, y tras la muerte sobreviene la resurrección. Laín se adhiere a una opinión teológica que plantea varias paradojas antropológicas, metafísicas y teológicas.

Pero la exégesis que hace Laín de la obra zubiriana es discutible pues no se ajusta al entero corpus zubiriano, ya que el filósofo vasco nunca ha tenido problemas para compatibilizar la unidad de la persona con el recurso al acto creador de Dios, sorteando a un mismo tiempo el dualismo y el monismo. Por tanto, es posible descubrir en la antropología metafísica zubiriana una superación de este escollo, pues en la medida en que Zubiri no depende absolutamente del método fenomenológico, puede trascenderlo para articular una antropología metafísica de carácter personalista que eluda las incongruencias en las que sucumbe la antropología final de Laín Entralgo, ya que esta es el resultado de un personalismo dialógico carente de una sólida base metafísica y que, por ello, conduce a la disolución de lo humano propia del monismo. La propuesta zubiriana, sin embargo, es una vía que no está explicitada en sus textos debido a la inconclusión de su obra, pero que permite entrever, tomando como referencia sus pasajes principales, una visión personalista y dialógica de la inmortalidad personal. La antropología metafísica de carácter personalista implícita en *El hombre y Dios*, el último escrito de Zubiri, muestra que es posible proseguir su filosofía, no por la línea del monismo emergentista, sino por la del personalismo metafísico.

El enfoque meramente esencialista o subjetual de Laín, que se limita al estudio de las notas esenciales del ser humano, desemboca en el monismo corporalista. En cambio, la consideración trascendental de la persona permite eludir el monismo, pues los análisis antropológicos que se mueven en una órbita meramente esencialista (investigación sobre el cuerpo y el alma como principios objetivos) no siempre logran considerar al hombre como un tipo de realidad diversa del resto de animales evolucionados. Al contrario, la realidad ontológica de la persona no se reduce a esta dualidad esencial psique-cuerpo, aunque se manifieste ineludiblemente en ella. El enfoque trascendental lo en-

contramos en el corpus zubiriano: la consideración de la persona en la línea de lo trascendental, es decir, de la realidad en tanto que realidad, como único camino para comprender la peculiaridad de la persona humana. En definitiva, el tema de la inmortalidad debe ser planteado en el orden trascendental. En el caso de la filosofía zubiriana es posible explicar cómo una realidad que tiene en propiedad su propia realidad no puede desaparecer. En este sentido, también son muy valiosas las categorías zubirianas de respectividad, actualidad y función somática.

Con ello se abre un itinerario para la consideración de la inmortalidad a partir de la experiencia constitutiva de la religación, es decir, como corolario necesario de la relación personal entre el ser humano y Dios. En las páginas de *El hombre y Dios* está implícita la visión personalista y dialógica de la inmortalidad personal. Un punto de vista sobre Dios concebido no como fuerza ciega sino como donación personal que sea el fundamento que *da de sí* para el hombre una vida interminable. En este contexto de causalidad personal o de donación, señala Zubiri que la íntima relación existente entre Dios y el hombre se establece como una tensión dinámica interpersonal en la que Dios y cada persona humana no son extrínsecos entre sí, más bien todo lo contrario, pues Dios en cuanto persona es intrínseco a cada realidad personal humana. Pues si Dios es trascendente «en» el mundo, con mayor motivo es una persona trascendente «en» la persona humana. Y en ese caso se considera a la persona como ser donal, efusivo, capaz de *dar de sí* gracias a su coexistencia dialógica con Dios. Tal enfoque, aunque no es expresado explícitamente por Zubiri, concuerda con el resto de su pensamiento. Consiste en advertir que la persona, como realidad trascendental, es decir como realidad que tiene en propiedad su propia realidad gracias a la donación absoluta de Dios, no puede desaparecer. Si la persona tiene su realidad en propiedad es debido a que es una realidad abierta *de suyo*, pues un ser es tanto más él mismo cuanto más abierto se encuentra, y a su vez esa apertura le convierte en un ser relacional que se enriquece en la medida en que posee más relaciones. Y la relación constitutiva del hombre con Dios, la posibilidad misma de dirigirnos a Dios como un Tú se funda justo en la presencia interpersonal de Dios en el hombre. Tal presencia consiste en una donación constitutiva interpersonal en la que Dios hace que el hombre sea eterno.

A continuación ofrecemos el capítulo primero de nuestro trabajo que expone la antropología personalista de Rof Carballo y Laín Entralgo.

Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN

11

Capítulo I

EL HUMANISMO DE ROF CARBALLO Y LA ANTROPOLOGÍA DE LAÍN ENTRALGO

1. MISTERIO Y RAZÓN CIENTÍFICA	39
1.1. Los límites de la ciencia	40
1.2. Enigma, misterio y problema	43
2. REALIDAD SUBJETUAL DEL SER HUMANO	49
3. FILOSOFÍA PERSONALISTA	51
3.1. Relaciones constitutivas	53
3.2. Notas de la realidad personal	55
4. URDIMBRE Y RELACIÓN	57
5. CUERPO Y EXPRESIÓN SIMBÓLICA	59
5.1. Un animal dual	60
5.2. Cuerpo, belleza y trascendencia	64
6. EL ENCUENTRO INTERPERSONAL	66
6.1. Estructura dialógica de la persona	68
6.2. Encuentro y dimensión somática	71
6.3. Amor e infinitud	73
7. LA RAZÓN HUMANA COMO ENCUENTRO	76
8. SUPERACIÓN DEL ESQUEMA SUJETO-OBJETO	79
8.1. El sentir intelectual	81
8.2. Una razón sexuada	83
9. EL ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	86
9.1. Objetivismo y asombro	87
9.2. Fundamento metafísico de la vida	89
9.3. Ocaso de los maestros de la sospecha	94
10. ÁMBITOS Y PERSPECTIVA PSICOSOMÁTICA	96
11. UNIDAD PSICOSOMÁTICA Y DUALISMO	101

12.	Tesis sobre la unidad psicofísica	106
12.1.	Totalidad orgánica	109
12.2.	Unidad y complejidad	111

Capítulo II

INFLUENCIA DE ZUBIRI EN ROF CARBALLO

1.	TRAYECTORIA INTELECTUAL DE ZUBIRI	117
1.1.	Fenomenología y ciencia en Europa	119
1.2.	Metafísica y cursos privados en Madrid	121
1.3.	El Seminario Xavier Zubiri y la Inteligencia sentiente	122
2.	EL PERSONALISMO DE XAVIER ZUBIRI	126
2.1.	Renovación metafísica y antropológica	127
2.2.	Personas y cosas	130
3.	SUSTANCIA Y SUSTANTIVIDAD	132
3.1.	El hombre: animal de realidades	133
3.2.	Sistemas abiertos y sustratos cerrados	134
3.3.	Persona versus sustancia	137
4.	LA UNIDAD ESTRUCTURAL DE CUERPO Y ALMA	139
4.1.	Variaciones en la filosofía Zubiriana	139
4.2.	La unidad radical del ser humano	149
4.3.	Morfogénesis de la psique	152

Capítulo III

¿FORMALIZACIÓN O FORMA SUSTANCIAL?

1.	HILEMORFISMO: ¿UN ESQUEMA SUPERADO?	155
2.	FORMALIZACIÓN E HIPERFORMALIZACIÓN	158
2.1.	La raíz biológica de lo humano	159
2.2.	Cerebro, inteligencia y formalización	161
2.3.	Alma, materialismo e hilemorfismo	166
3.	ZUBIRI Y LA FILOSOFÍA CLÁSICA	168
3.1.	Unidad estructural o unidad sustancial	169
3.2.	La noción de alma corpórea	172
3.3.	Persona y estructura: cuerpo-psique	174
4.	INSUFICIENCIAS DE LA FILOSOFÍA ZUBIRIANA	180
4.1.	La huella de la fenomenología	181
4.2.	Una senda zubiriana alternativa	185
5.	ROF, ZUBIRI Y LA ANTROPOLOGÍA TOMISTA	187
5.1.	Armonía entre ciencia y filosofía	188
5.2.	Unidad sustantiva frente a jerarquía sustancial	190
5.3.	Interpretaciones minimalistas de Zubiri	196

Capítulo IV

ZUBIRI Y EL MONISMO DINAMICISTA DE LAÍN

1. UN GIRO ANTROPOLÓGICO RADICAL	200
1.1. El cientifismo de Laín	202
1.2. Certeza, evidencia y racionalidad	206
2. CUERPO Y CONCIENCIA	210
2.1. Laín, Popper y Searle	211
2.2. Información y conciencia sensible	218
3. MATERIALISMO, DUALISMO Y MONISMO ESTRUCTURAL	223
3.1. El materismo de Zubiri	225
3.2. Operaciones y procesos	228
3.3. El alma como constructo cultura	229
3.4. Confusión de niveles de realidad	232
3.5. Medicina humanista y persona	235
4. EMBRIOGÉNESIS Y ANTROPOGÉNESIS	240
4.1. Hiperformalización y origen del hombre	242
4.2. ¿Monismo en Zubiri?	247
4.3. Dualidad, monismo y dualismo	252
4.4. Elevación y dar de sí	256
4.5. Antropogénesis, mundo y Dios	264
5. ALMA, CUERPO Y MUERTE	269
5.1. El hombre y su cuerpo	270
5.2. Funciones de la corporalidad	275
5.3. Monismo y muerte total	278
5.4. Laín y la antropología teológica	286
5.5. Inmortalidad y función somática	291

Capítulo V

PROPUESTA DIALÓGICA DE INMORTALIDAD A PARTIR DE LA RELIGACIÓN EN ZUBIRI

1. LA RELIGACIÓN EN ROF Y LAÍN	298
1.1. Experiencia y fundamentalidad	300
1.2. Diversas rutas poszubirianas	302
2. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA EN ZUBIRI	303
2.1. Una experiencia modal	304
2.2. El enigma del poder de lo real	305
2.3. La dimensión teologal	307
2.4. Realidad-fundamento	310
2.5. Verdad en encuentro	312
3. ARGUMENTO CÓSMICO VS. RELIGACIÓN	315
3.1. Una prueba teórica	316
3.2. La religación como vía personalista	319

4. ANTROPOGÉNESIS Y RELIGACIÓN	321
4.1. Novedades en el cosmos	322
4.2. Ser relativamente absoluto	324
5. CAUSALIDAD PERSONAL	328
5.1. Un modelo causal insuficiente	329
5.2. Fontanalidad y donación	331
6. ESPERANZA Y OCULTAMIENTO DE DIOS	333
7. EL YO Y LA PERSONA	338
8. ENCUENTRO, TRASCENDENCIA Y ETERNIDAD	342
9. RESPECTIVIDAD Y PERSONALIZACIÓN	346
10. DIOS INTRÍNSECO AL HOMBRE	349
10.1. El hombre como experiencia de Dios	351
10.2. Poseerse a sí mismo en Dios	353
11. MUERTE E INMORTALIDAD EN ZUBIRI	355
11.1. Cuerpo somático y cuerpo orgánico	357
11.2. Psique, alma y espíritu	365
11.3. Trascendentalidad de la persona	368
12. BASES ZUBIRIANAS PARA UNA INMORTALIDAD DIALÓGICA	370
12.1. La persona como ser dialógico	371
12.2. <i>Persona personans</i>	374
12.3. Dios como donación personal	377
12.4. Zubiri y la antropología bíblica	379
12.5. Apertura, relacionalidad e inmortalidad	382
CONCLUSIONES	386
BIBLIOGRAFÍA	401

Bibliografía de la Tesis

1. FUENTES PRINCIPALES

a) *Obras de Juan Rof Carballo*

Libros:

- *Patología psicosomática*, Madrid, Paz Montalvo, 1949.
- *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona, 1952.
- *Cerebro interno y sociedad*, 2ª ed., Ateneo, Madrid, 1956.
- *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Labor, Barcelona, 1961.
- *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1972.
- *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973.
- *Violencia y ternura*, 3ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1997.

Prólogos:

PLÉ, A., *Freud y la religión*, Estudio introductorio de Juan Rof Carballo, BAC, Madrid, 1970.

BRUN, J., *La desnudez humana*, Prólogo de Juan Rof Carballo, Madrid, Magisterio Español, 1977.

Artículos de prensa:

- «El hombre desnudo», *ABC*, 23-12-1971, p. 3.
- «Rodin, el psicoanálisis y la biología molecular», *ABC*, 08-08-1973, p. 3.
- «Teoría y realidad del otro», *ABC*, 16-07-1983, p. 41.
- «Lo otro de la razón», *ABC*, 22-09-1984, p. 35.
- «La antropología médica», *ABC*, 03-11-1984, p. 43.
- «Poner el alma», *ABC*, 04-04-1985, p. 3.
- «Ícaro y el alma», *ABC*, 07-02-1988, p. 64.
- «El cuerpo humano», *ABC*, 18-10-1989, p. 3.
- «La desnudez recuperada», *ABC*, 22-12-1992, p. 3.

b) *Obras de Pedro Laín Entralgo*

Libros:

- *Antropología de la esperanza*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1978.
- *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983.
- *Descargo de conciencia (1930-1960)*, Alianza, Madrid, 1989.
- *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Universidad, Madrid, 1992.
- *Creer, esperar, amar*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.
- *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995.
- *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996.
- *Ser y conducta del hombre*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.
- *El problema de ser cristiano*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1997.
- *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.

Artículos:

- «Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico», *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 29-37.
- «Zubiri hacia el futuro», en TELLECHEA IDÍGORAS, J. I. (ed.), *Zubiri (1898-1983)*, Departamento de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1984, pp. 143-168.
- «Zubiri en la historia», *El Ciervo*, 507-509 (1993), pp. 5-6.
- «Díptico sobre Juan Rof», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141 (1993), pp. 49-52.
- «Ante la muerte: lo que sabemos, lo que ignoramos, lo que podemos esperar», *Iglesia viva. Revista de pensamiento cristiano*, 169 (1994), pp. 7-19.
- «El problema alma/cuerpo en el pensamiento actual», *Arbor*, 580 (1994), pp. 11-29.
- «Cuerpo y persona», *El Ciervo*, 534-535 (1995), pp. 16-18.
- «Sobre la persona», *Arbor*, 613 (1997), pp. 9-24.

Artículos de prensa:

- «La aventura y la idea», *ABC*, 19-10-1955.
- «La filosofía de Xavier Zubiri», *El País*, 13-02-1981.
- «La filosofía de Xavier Zubiri (y 2)», *El País*, 14-02-1981.
- «El estilo de Zubiri», *El País*, 18-12-1985.
- «Diálogo con Hawking», *El País*, 31-10-1987.
- «En el aniversario de Xavier Zubiri», *El País*, 21-09-1988.
- «La evolución del cosmos», *El País*, 20-12-1989.

- «Tres noches de Heidegger», *El País*, 13-10-1993.
- «Dios en el cerebro», *El País*, 13-11-1995.
- «En el centenario de Zubiri», *El País*, 31-12-1998.

c) *Obras de Xavier Zubiri*

Libros:

- *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1974 (hay una edición posterior en Alianza Editorial, Madrid, 1987).
- *Inteligencia y realidad (Inteligencia sentiente)*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- *Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- *El problema teológico del hombre: Cristianismo*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1999.
- *El hombre y la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Sobre la realidad*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2001.
- *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- *Espacio. Tiempo. Materia*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- *Acerca del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, 9ª ed., Madrid, 2012.
- *El problema teológico del hombre: Dios, Religión, Cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2015.

Prólogos:

- MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Prólogo de Xavier Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1941, pp. XXIII-XXXVIII.
- GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, O., *Teología y Antropología: el hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás*. Prólogo de Zubiri: A modo de salutación, Madrid, Moneda y Crédito, 1967, pp. VII-VIII.

Artículos:

- «Ortega», *ABC*, 19-10-1955, pp. 33 y 34.
- «El hombre, realidad personal», *Revista de Occidente*, 1 (1963), pp. 5-29.
- «El origen del hombre», *Revista de Occidente*, 17 (1964), pp. 146-173.
- «Trascendencia y Física», *Gran Enciclopedia del Mundo*, 18 (1964), pp. 419-424.
- «Notas sobre la inteligencia humana», *Asclepio*, 18-19 (1967-1968), pp. 341-353.
- «El hombre y su cuerpo», *Asclepio*, 25 (1973), pp. 9-19.
- «Respectividad de lo real», *Realitas* III-IV (1976-1979), pp. 13-43.
- «Juan Lladó», *Ya*, 04-08-1982, p. 9.
- «Ortega, un maestro», *Revista de Occidente*, 24-25 (1983), pp. 279-281.

2. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Libros

- ABELLÁN, J. L., «La Iglesia y los intelectuales: Ortega, Unamuno, Zubiri», en ESCUDERO, J. A. (dir.), *La Iglesia en la historia de España*, Marcial Pons, Madrid, 2014, pp. 1369-1376.
- ALSINA CALVÉS, J., *Pedro Laín Entralgo, el político, el pensador, el científico*, Ediciones Nueva República, Barcelona, 2010.
- ANTÚNEZ CID, J. *La intersubjetividad en Xavier Zubiri*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2006.
- ARGULLOL, R. y TRIÁS, E., *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, Roma, 1992.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1988.
- BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1964.
- BURGOS, J.M., *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012.
- CANTOS APARICIO, M., *El problema de la revelación de Dios desde una filosofía primera en Xavier Zubiri*, Universidad San Dámaso, Madrid, 2014.
- CASCIARO J. M. y MONFORTE, J. M., *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- CASTILLA, B., *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid, 1996.
- COROMINAS, J. y VICENS, J., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid, Taurus, 2006.
- *Conversaciones sobre Xavier Zubiri*, PPC, Madrid, 2008.
- CORREA SCHNAKE, F., *Una propuesta estructural de lectura de la trilogía teológica de Xavier Zubiri*, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2012.
- CRUZ, J., *Filosofía de la estructura*, Eunsa, Pamplona, 1974.
- *¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la Antropología de Tomás de Aquino*, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, n° 81, Eunsa, Pamplona, 2006.
- CRUZ RODRÍGUEZ, E., *Creer, esperar, amar en proximidad. Metafísica del encuentro en el pensamiento de Pedro Laín Entralgo*, Universidad Pontificia Salesiana, Roma, 2005.

- ELLACURÍA, I., «Entrevista con Zubiri», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 11-16.
- ESCRIBANO, X., *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Prohom Edicions, Barcelona, 2004.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2007.
- FERRAZ FAYOS, A., *Zubiri: el realismo radical*, Cincel, Madrid, 1988.
- FOWLER, Th. B., «Zubiri en el panorama de la filosofía de la ciencia del siglo XX», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 197-208.
- FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1991.
- GALLAGHER, K.T., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y Fe, Madrid, 1968.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *El alma humana y otros escritos inéditos*. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 201, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- GARCÍA CUADRADO, J. A., *Antropología Filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2014.
- GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1983.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 2004.
- GONZÁLEZ, A., «La novedad teológica de la filosofía de Zubiri», Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1993.
- «Xavier Zubiri: Vida y obra», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 37-43.
- GOÑI, C., *Lo femenino*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- GRACIA, D., *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986.
- (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004.
- «La antropología de Zubiri», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 87-116.
- «El seminario ‘Xavier Zubiri’ de Madrid», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 745-753.
- «Zubiri en los retos actuales de la Antropología», en PINTOR-RAMOS, A. (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009, pp. 111-158.
- *Voluntad de comprensión. La aventura intelectual de Pedro Laín Entralgo*, Triacastela, Madrid, 2010.
- GUARDINI, R., *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1965.
- GÜELL PELAYO, F., *El estatuto biológico del embrión humano. El paradigma epigenético del siglo XXI desde la teoría de la esencia de Xavier Zubiri*, Peter Lang, Bern, 2013.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- HERRANZ, G., *El embrión ficticio. Historia de un mito biológico*, Palabra, Madrid, 2013.
- HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1990.

- JÓDAR MARTÍN, L., *Pensamiento y obra de Juan Rof Carballo*, Madrid, Universidad Complutense, 2006.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- LOMBO, J.A. y GIMÉNEZ AMAYA, J.M., *La unidad de la persona*, Eunsa, Pamplona, 2013.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, BAC, Madrid, 1970.
- *El pensamiento de Ortega y D'Ors*, Guadarrama, Madrid, 1972.
- *Estética de la creatividad, Juego. Arte. Literatura*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1977.
- *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Madrid, Gredos, 1977.
- *El secreto de una vida lograda*, Palabra, Madrid, 2003.
- «El origen del Seminario Xavier Zubiri», en NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 45-50.
- *Vértigo y éxtasis*, Rialp, Madrid, 2006.
- *Cuatro personalistas en busca de sentido (Ebner, Guardini, Marcel, Laín)*, Madrid, Rialp, 2009.
- *La Ética o es transfiguración o no es nada*, BAC, Madrid, 2014.
- MARCEL, G., *El misterio del ser*, Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
- *Ser y tener*, Caparrós Editores, col. Esprit, Madrid, 1996.
- MARÍAS, J., *Razón de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- *Persona*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- *Una vida presente: Memorias*, Páginas de Espuma, Madrid, 2008.
- MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Neurociencia y afectividad. La psicología de Juan Rof Carballo*, Erasmus ediciones, Barcelona, 2012.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984.
- *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid, 2008.
- MOROS, E., *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- MUÑOZ, J. J., *Cine y misterio humano*, Rialp, Madrid, 2003.
- *Afinidad estructural de las experiencias estética, ética, metafísica y religiosa*, , Servicio de Publicaciones UCM, Madrid, 2003.
- NAGEL, Th., *La mente y el cosmos: por qué la concepción neo-darwinista materialista de la naturaleza es, casi con certeza, falsa*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2014.
- NICOLÁS, J. A. y BARROSO, O. (eds.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Comares, Granada, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
- PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino*, Rialp, Madrid, 1965.
- *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 2003.
- PINTOR-RAMOS, A., *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1983.

- *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.
- (coord.), *Zubiri desde el siglo XXI*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2009.
- POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento I*, Euns, Pamplona, 1984.
- *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- *Antropología Trascendental I. La persona humana*, Euns, Pamplona, 1998.
- *Curso de Psicología General*, Euns, Pamplona, 2008.
- *Epistemología, creación y divinidad*, Euns, Pamplona, 2014.
- POPPER K.R. y ECCLES, J. C., *El yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1982.
- POZO, C., *Teología del más allá*, BAC, Madrid, 2001.
- RATZINGER, J., *Escatología. La muerte y la vida eterna*, Herder, Barcelona, 1992.
- REDONDO MARTÍNEZ, C., *Origen, constitución y destino del hombre según Pedro Laín Entralgo*, Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo, 2004.
- ROGER GARZÓN, F., *El concepto de persona en Pedro Laín Entralgo*, Universidad de Valencia, Valencia, 2008.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander, 1988.
- RUMAYOR, M., *El yo en Xavier Zubiri*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.
- SACKS, O., *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Anagrama, Barcelona, 2003.
- *Despertares*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- *Alucinaciones*, Anagrama, Barcelona, 2013.
- SÁEZ CRUZ, J., *La accesibilidad de Dios: Su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.
- SAHAGÚN, J., *Fenomenología y filosofía de la religión*, BAC, Madrid, 1999.
- SAVIGNANO, A., *Bioética y Antropología: El debate entre Laín Entralgo y Zubiri*. Cuadernos de Pensamiento Español, nº 39, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 91-103.
- *La dimensión teológica del hombre en Xavier Zubiri*. Cuadernos de Pensamiento Español, nº 39, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2010, pp. 121-136.
- SAYÉS, J. A., *Filosofía del hombre*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2009.
- SEARLE, J. R., *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000.
- SELLÉS, J. F., *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 53, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2014.
- SPINOZA, B., *Ética*, Alianza, Madrid, 1987.
- STEIN, E., *La estructura de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma de Teología*, BAC, Madrid, 2001.

- *De Veritate*, cuestión 10. *La mente*. Traducción de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 142, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- *Cuestiones disputadas sobre el alma*, traducción y notas de Ezequiel Téllez, estudio preliminar de Juan Cruz Cruz, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, nº 3, Euns, Pamplona, 2001.
- TORRES QUEIRUGA, A., «Xavier Zubiri: el hombre como experiencia de Dios», en *El problema de Dios en la modernidad*, Verbo Divino, Estella, 1998, pp. 201-232.
- «Revelación y religiones en Zubiri», en GRACIA, D. (ed.), *Desde Zubiri*, Comares, Granada, 2004, pp. 193-231.
- TRÍAS, E., «Pensar la religión: El símbolo y lo sagrado», en DERRIDA, J. y VATTIMO G. (eds.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 131-142.
- VILÁ PLADEVALL, M., *Las dimensiones de lo interhumano en la antropología de X. Zubiri, consideradas en su apertura a la transcendencia*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1998.
- VILLANUEVA, F. J., *La dimensión individual del hombre en Xavier Zubiri*, Pontificia Universitas Urbaniana, Roma, 1992.
- VILLANUEVA, J., *Noología y reología: una relectura de Xavier Zubiri*, Euns, Pamplona, 1995.
- WILHELMSSEN, F. D., *La metafísica del amor*, Rialp, Madrid, 1964.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, Madrid, Palabra, 2011.
- YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, Euns, Pamplona, 1999.
- ZORROZA, I., *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri*. Cuadernos de Pensamiento Español, nº 20, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

Artículos

- AYALA, J. M., «El monismo ‘integrable’ de Xavier Zubiri y Pedro Laín Entralgo», *The Xavier Zubiri Review*, 1 (1998), pp. 49-56.
- BORRELL CARRÍO, F., «El misterio de la habitación china y la filosofía de Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 9 (2007), pp. 89-98.
- CONILL-SANCHO, J., «Laín Entralgo y Zubiri. De la analítica de la existencia a una concepción estructuralista-dinamicista del cuerpo humano», *Pensamiento*, 58 (2002), pp. 177-192.
- «Cuerpo y mente en la última Filosofía de Laín Entralgo», *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 13-24.
- CORNEJO OJEDA, J. P., «Introducción a la lectura del texto *El hombre y Dios* de Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), pp. 33-46.
- DÍAZ, C., «El hombre y Dios en Xavier Zubiri», *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 165-193.
- ELLACURÍA, I., «Introducción crítica a la antropología de Zubiri», *Realitas* II (1976), pp. 49-137.

- «Aproximación a la obra completa de Xavier Zubiri», *Estudios Centroamericanos*, 421-422 (1983), pp. 965-982.
- FOWLER, Th. B., «Causality and Power in the Philosophy of Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 2 (1999), pp. 83-102.
- «The Existence of God in Zubirian Theology», *The Xavier Zubiri Review*, 12 (2010-2012), pp. 47-84.
- GONZÁLEZ, A., «La vía cósmica hacia Dios según Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 7 (2005), pp. 91-107.
- GRACIA, D., «El tema de Dios en la filosofía de Zubiri», *Estudios Eclesiásticos*, 56 (1981), pp. 61-78.
- GÜELL PELAYO, F. J., «Teoría zubiriana de la esencia (I): sobre lo esenciable y lo esenciado», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 38 (2011), pp. 165-206.
- «Teoría zubiriana de la esencia (II): Sobre la esencia», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 39 (2012), pp. 309-368.
- «La deriva interpretativa zubiriana en el análisis sustantivo del embrión», *Diálogo Filosófico*, 82 (2012), pp. 73-88.
- GÜELL, F. J. y MURILLO, J.I., «Una aproximación al problema mente-cerebro desde Xavier Zubiri a la luz del pensamiento de Leonardo Polo», *Studia Poliana*, 17 (2015), pp. 101-128.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «La realidad humana, según Xavier Zubiri», *Revista Agustiniiana*, 26 (1985), pp. 425-450.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., «Significación actual del pensamiento zubiriano», *Cuadernos de pensamiento*, 1 (1987), pp. 41-55.
- MUÑOZ, J. J., «Antropogénesis y Trascendencia: el enfoque personalista de Polo y Zubiri», *Studia Poliana*, 17 (2015), pp. 129-151.
- MURILLO, J.I., «Dualidad versus dualismo. Una aproximación crítica a algunos planteamientos del problema mente-cuerpo», *Studia Poliana*, 10 (2008), pp. 193-209.
- «El cuerpo y la libertad», *Studia Poliana*, 15 (2013), pp. 109-123.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C., «La realidad personal en Zubiri: ¿Principio constitutivo u operativo? Reconstrucción de un debate», *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 553-561.
- PÁRAMO VALERO, V., «El eterno dualismo antropológico alma-cuerpo: ¿roto por Laín?», *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 563-569.
- PARENTE, L., «La voz del cuerpo», *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 571-580.
- PINILLOS, J.L., «Juan Rof, o la pasión de descubrir», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141 (1993), pp. 53-54.
- PINTOR-RAMOS, A., «Zubiri: Una filosofía de la religión cristiana», *Salmanticensis*, 42 (1995), pp. 369-399.
- REDONDO MARTÍNEZ, C., «Presupuestos, límites y alcance de la antropología dinámica de Pedro Laín Entralgo», *Revista Española de Teología*, 63, 4 (2003), pp. 499-536.

- ROVALETTI, M. L., «Man, Experience of God: The problem of God in Xavier Zubiri», *The Xavier Zubiri Review*, 2 (1999), pp. 65-78.
- RUIZ ALDAZ, J. I., «Crítica del libro de Pedro Laín, Idea del hombre», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 24 (1997), pp. 275-279.
- RUIZ DE GOPEGUI, L. y RUIZ DE LA PEÑA, J. L., «Mente-cerebro: notas para un diálogo», *Salmanticensis*, 42 (1995), pp. 401-428.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., «A propósito del cuerpo humano: notas para un debate», *Salmanticensis*, 37 (1990), pp. 65-73.
- SÁEZ CRUZ, J., «La marcha hacia Dios en X. Zubiri: la vía de la religación», *Revista Agustiniiana*, 34 (1993), pp. 55-119.
- SELLÉS, J. F., «La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos», *Salmanticensis*, 57 (2010), pp. 273-297.
- SOLARI, E. y VARGAS, E., «La vida de Dios en Zubiri», *Teología y Vida*, 55/3 (2014), pp. 459-486.
- TORRES QUEIRUGA, A., «Muerte e inmortalidad: lógica de la simiente vs. lógica del homúnculo», *Isegoría*, 10 (1994), pp. 85-106.
- VARGAS ABARZÚA, E., «El problema de la formalidad de realidad y de estimulidad a partir de la filosofía de Xavier Zubiri». *The Xavier Zubiri Review*, 9 (2007), pp. 5-17.
- YELA, M., «Juan Rof Carballo: en las fronteras del conocimiento». *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141 (1993), pp. 55-56.

Artículos de prensa

- CONILL, J., «Xavier Zubiri, treinta años después», Cultural de *ABC*, 09-11-2013.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L., «La muerte del maestro y el futuro de la metafísica», *El País*, 23-09-1983.
- OCHOA, S., «Xavier Zubiri: Recuerdos y añoranzas», *ABC*, 26-11-1983.
- TRÍAS, E., «El clasicismo de la inteligencia», *El País*, 23-09-1983.

Páginas web

- Fundación Zubiri: www.zubiri.net
- Catálogo Archivo Fundación Zubiri: www.zubiri.net/buscarAXZ.html
- The Xavier Zubiri Foundation of North America: www.zubiri.org
- Base de Datos de Tesis Doctorales (Teseo) Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Gobierno de España: www.educacion.gob.es/teseo/irGestionarConsulta.do

El humanismo de Rof Carballo y la antropología de Laín Entralgo

R of Carballo y Laín Entralgo pertenecen a ese género particular de médicos humanistas¹ que han explorado con afán el misterio humano, sin conformarse con las limitadas explicaciones científicas.

Tal actitud no siempre ha sido bien comprendida, y en el caso de Rof ha dado lugar a ciertas críticas sobre su modo de proceder, como él mismo reconoce:

«A lo largo de mi vida se me ha hecho con frecuencia el reproche, tácito o explícito, de que en mi intento por divisar la importante verdad que, en el ser humano, está oculta tras los diversos enfoques (...) hay un propósito de eclecticismo o de alarde de erudición»². Pero tampoco ha ocultado que lo que pretendía con ese despliegue de conocimientos, lo que se escondía tras su vasta cultura era un objetivo de hondo calado filosófico: ir más allá de opiniones o teorías para «buscar tras todo esto *una realidad, indiferente en su esencia a los métodos con que se les estudia y, naturalmente, trascendiéndoles a todos*»³.

También Laín ha desplegado su vocación intelectual con la finalidad de superar el cientifismo y el relativismo «mediante el ejercicio de la ‘comprensión’ que es el método propio de la razón vital e histórica. Pues por esta vía, que bien puede llamarse ‘hermenéutica’, es como podría superarse la naturalización positivista de la vida del espíritu. (...) Se incorpora así Laín a la tradición

¹ Como Viktor Frankl, Oliver Sacks, Gregorio Marañón, López Ibor. «Pedro Laín Entralgo nos ha recordado en un admirable discurso, que la ciencia nace también del asombro (...) el asombro conduce al respeto, al maravillado respeto frente al misterio de las cosas, la belleza del mundo o el destino del hombre». ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y sociedad*, Madrid, Ateneo, 1956, pp. 55-56.

² ROF CARBALLO, J., *Biología y psicoanálisis*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1972, p. 10.

³ *Ibid.*, p. 11.

humanista de la medicina en España, de la que es figura egregia en ese tiempo Gregorio Marañón»⁴.

A pesar de ello no encontramos en Rof una antropología filosófica sistemática, más bien podemos apreciar a través de sus escritos «que, al desvelar el sentido biológico de determinadas realidades –unas procedentes del psicoanálisis, otras de la neurología, etc.–, advierte que se dibuja una determinada idea de hombre. Rof descubre el *sentido humano de la biología y la raíz biológica de lo humano*»⁵.

Rof reconoce con admirable humildad su incapacidad para afrontar la tarea de elaborar una antropología filosófica sistemática: «Ni soy la persona adecuada para ello, ni éste es el momento oportuno de exponer en forma sistemática los diversos matices de esta ‘comprensión del hombre en función de su prójimo’, que se esboza como núcleo central de la Antropología moderna, tanto en la médica como de la filosófica»⁶.

Sin embargo, no deja de proponer al lector de sus obras que preste atención a sus hallazgos, y movido por una gran vocación didáctica desee que sus intuiciones hagan progresar el saber y el bienestar de las personas:

«Toco aquí cuestiones en las que yo, que sólo soy médico y no sociólogo, ni pedagogo, ni filósofo, ni teólogo, no tengo competencia y de las cuales, por tanto, no puedo hablar. (...) Los propios pacientes me enseñaron a seguir más lejos y, para poder comprender la enfermedad en toda su desconocida amplitud. (...) Pienso que esto a que he llegado puede interesar, no sólo al médico, sobre todo al joven, sino también, eso sí y bastante, al sociólogo, al pedagogo y quizás al filósofo y al moralista»⁷.

⁴ CONILL-SANCHO, J., «Cuerpo y mente en la última Filosofía de Laín Entralgo», *Thémata. Revista de Filosofía*, 46 (2012), pp. 14-15.

⁵ MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Neurociencia y afectividad. La psicología de Juan Rof Carballo*, Erasmus ediciones, Barcelona, 2012, p. 169. De modo similar enuncia Laín el enfoque antropológico de Rof: «la eminente capacidad de su autor para percibir y entender la unidad radical y la diversidad operativa de la vida humana y de las estructuras neurológicas y viscerales en que ésta se realiza; en definitiva, para descubrir en el hombre, como diría Goethe (...) ‘el unitivo lazo del espíritu’, no como simple concepto o simple metáfora, sino como realidad científicamente cognoscible». LAÍN ENTRALGO, P., «Díptico sobre Juan Rof», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141 (1993), p. 50.

⁶ ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 491. El neurólogo inglés Oliver Sacks –al que Laín cita en varias ocasiones– relata una experiencia similar a la de Rof, pero con pacientes encefalíticos en su libro *Despertares*, Anagrama, Barcelona, 2005, pp. 290, 334, 353-354.

Rof, por tanto, no suele hacer filosofía académica, más bien expone sus intuiciones de manera sapiencial. De modo diverso actúa su colega turolense. Y por ello, aun siendo similar su talante⁸, Laín no tiene reparo en reconocer que en sus obras resplandece un saber más sistemático, desde el punto de vista filosófico, que el de su colega gallego: «examinaré la no sé si unitaria diversidad de mi obra escrita o profesada distinguiendo en ella cinco líneas principales: la antropología general, la antropología médica, la historia de la Medicina, el tema de España y el ensayismo *lato sensu*»⁹.

Y también desvela sus fuentes metodológicas, con afán de situarse como uno más entre los filósofos profesionales, y de mostrar que pretende ir más allá de la mera práctica clínica hasta el análisis fenomenológico de las experiencias humanas. Su horizonte intelectual abarca el «permanente propósito de integrar –trascendiendo especulativamente los datos de la ciencia e inquiriendo la correspondencia objetiva de los datos de la conciencia– los hallazgos de la antropología positiva y las intuiciones de la indagación fenomenológica. A mi modo, he procurado moverme en la línea metódica de Bergson, Merleau-Ponty y, sobre todo, de Zubiri, cuyo magisterio tan decisivo ha sido en el curso de mi vida intelectual»¹⁰.

1. MISTERIO Y RAZÓN CIENTÍFICA

Como buen humanista, Rof advierte con lucidez el peligro del reduccionismo cientifista cuando se intenta abordar la comprensión del hombre. Pretender reducir el misterio humano a pura Biología (código genético), a Química (agua, carbono, sodio, potasio, etc.) o Medicina (somos un sistema en equilibrio homeostático) puede ser un riesgo próximo y constante para el especialista: la tendencia a pensar que la esencia del fenómeno que estudia se

⁸ «No soy filósofo ni historiador de la filosofía; filofilósofo, amigo de los amigos de la sabiduría me llamé a mí mismo (...). Soy tan sólo un incorregible aficionado a conocer con cierto rigor teórico, por tanto filosófico y científico, las cosas que más directamente me han interesado, y a tener en cuenta lo que sobre ellas han dicho cuantos con genialidad o simplemente con talento las han estudiado». LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1995, p. 15.

⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *Descargo de conciencia*, Alianza, Madrid, 1989, p. 484.

¹⁰ *Ibid.*, p. 485.

reduce a lo que muestra su método de investigación¹¹. Pensar, en definitiva, que lo que no se puede obtener de ese modo no es real¹².

Es necesario superar el cientifismo, pues la ciencia experimental, por definición, no puede esclarecer del todo el misterio del ser humano, es incapaz de ofrecer una visión total del mundo y del hombre, y deja –por otra parte– insatisfecha nuestra ansia de comprensión. O como han denunciado diversos autores, la ciencia prescinde –por principio– de los asuntos más decisivos para las personas, como, por ejemplo, las cuestiones del sentido o sinsentido de la existencia humana¹³.

1.1. *Los límites de la ciencia*

La eficacia de la ciencia experimental radica en la limitación de sus objetivos. Acota una parcela de investigación y no tiene en cuenta el resto de lo real. El saber científico explica más bien el *cómo* y no tanto el *por qué*. En las diversas ciencias positivas el ser humano es visto como objeto. La Biología y la Medicina estudian el hombre como un organismo vivo, un conjunto de vísceras o un sistema orgánico. Según la Psicología, el individuo es un sistema de funciones psíquicas (instintos, impulsos, inconsciente, etc.). Desde esta perspectiva el animal racional aparece como un ser más de la naturaleza, más complicado pero carente de una diferencia esencial con el resto de los animales.

Pero el hombre no es *sólo* lo que las ciencias dicen de él, ya que no es sólo *objeto*, también es *sujeto* de conocimiento. De ahí que Rof Carballo se proponga desmontar el mito cientifista que atribuye al saber científico una aureola de pura objetividad. El científico-sujeto no se evapora en la investigación. El investigador no es sólo *objeto*, también es *sujeto* de su tarea, un sujeto que, como

¹¹ «Pero una cosa es decir ‘yo no me ocupo más que de esto’, y otra muy distinta ‘no hay más que esto de lo que yo me ocupo’. Es el peligro de todo reduccionismo, al que Rof Carballo es particularmente alérgico». YELA, M., «Juan Rof Carballo: en las fronteras del conocimiento». *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141, p. 55.

¹² «De una parte, la clínica y el sufrimiento humano, el trabajo diario con los pacientes, han situado a Rof, el médico, en los antípodas de la utopía. De otra, el humanismo y la teoría le han liberado de la miseria humana. (...) De una parte, pues, el cuerpo y sus cadenas; de otro, el libre vuelo del espíritu por un más allá tejido de eternidades e infinitos. Y en el centro de todo ello, la pasión de un hombre por descubrir la esencia de las cosas». PINILLOS, J. L., «Juan Rof, o la pasión de descubrir», *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141, p. 54.

¹³ Cfr. HUSSERL, E., *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1990. FRANKL, V., *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1991.

luego veremos, es en gran medida relacional y comunitario, y se constituye como tal en las primeras fases de la vida. No es un sujeto aislado, sino en relación de encuentro. El objetivismo científico resultante del racionalismo moderno ha olvidado con frecuencia esta verdad antropológica, y ha consagrado el ideal utópico de la neutralidad epistemológica de la ciencia:

«Ahora bien –advierte Rof– cabría preguntarse si las circunstancias en que ha de desarrollarse toda objetividad científica, esto es, la de situarse un *observador* ante un *objeto* que estudia, no perturban ya de manera radical, cuando del hombre se trata, la realidad estudiada. Debemos pensar que la ‘realidad hombre’ sólo se pone de manifiesto cuando sabemos prescindir de esta forma de observación *objetivadora*, para realizarla, en *estilo totalmente nuevo*, en el trance del *encuentro de un hombre con otro hombre* como el que se produce en la situación terapéutica»¹⁴.

Más adelante, al analizar las influencias del personalismo en Rof, se mostrará cómo el sujeto humano es en gran medida relacional y dialógico o comunitario, es decir, que gracias a los otros el ser humano se configura como persona, aprende un lenguaje y adquiere un horizonte intelectual. Por tanto, concluye Rof, «lo que consideramos conocimiento científico está en gran parte determinado por los intereses derivados de las convicciones que nacen en un grupo de investigadores. Las cuales responden a su urdimbre; esto es a los parámetros de observación que están determinados por las pautas de ver la realidad que, impalpablemente, se les ha transmitido, al realizarse el acabado de sus estructuras cerebrales»¹⁵.

Es preciso, por tanto, reparar en el carácter limitado y provisional del conocimiento científico, caer en la «cuenta que la de la ciencia es siempre verdad penúltima, condenada inexorablemente a dejar paso, pronto o tarde, a otra verdad más amplia o más completa»¹⁶.

Rof Carballo señala la paradoja que envuelve al exceso de razón científica característico de nuestra época: su tendencia inexorable a desembocar en la paranoia. El diagnóstico de esta inclinación le permite establecer una distinción entre los «sabios que no se han dejado arrastrar por la euforia cientista;

¹⁴ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid, 1973, p. 22.

¹⁵ ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, Espasa-Calpe, Madrid, ³1997, p. 54.

¹⁶ ROF CARBALLO, J., «Rodin, el psicoanálisis y la biología molecular», *ABC*, 08-08-1973, p. 3.

esto es, la de creer que todo, por ejemplo el alma, está casi a punto de ser explicado por la bioquímica o la electrofisiología» y, por otra parte, «las vidas de sabios que han intentado descubrir la clave de la conexión entre el alma y las estructuras bioquímicas. No parece ser un azar que algunos de estos sabios acaben su vida siguiendo caminos extraños.(...) en el callejón sin salida de la extravagancia o la droga.(...) se nos presentan, de pronto, como nuevos Ícaros, como seres a los que el sol ha quemado las alas de cera»¹⁷.

Tampoco le parece aceptable a nuestro autor la pretendida oposición e incompatibilidad entre la razón científica y el saber religioso esgrimida por los objetivistas.

«Están ya trasnochadas –asegura Rof– las luchas entre la ciencia y la fe. En primer lugar, porque la historia enseña que se trata siempre de prejuicios que el tiempo permite superar. La religión que se opone a la ciencia no es religión, sino un pensamiento dogmático que atrinchera tras la creencia religiosa sus esclerosis mentales. Y, en cuanto a la ciencia, hoy sabemos de sobra que su verdad nunca es absoluta»¹⁸.

Incluso el avance imparable y beneficioso del saber científico ha tornado más patente el misterio que envuelve todo lo real, y ha mostrado vana la pretensión de sustituir la religión por el saber científico: «Esta ha sido la gran ilusión intelectual de las postrimerías del siglo pasado y a comienzos de éste. Ahora bien, al ir ganando en complejidad y en exactitud la imagen que el hombre contemporáneo se va formando del mundo, ha ido también en aumento la sensación de que los progresos de la ciencia dilatan sin cesar el horizonte de lo que nos queda por comprender»¹⁹.

1.2. *Enigma, misterio y problema*

Resulta pues, ilusorio, esa pretendida preponderancia del saber científico sobre otro tipo de saberes (humanísticos, artísticos o religiosos²⁰). Una

¹⁷ ROF CARBALLO, J., «Ícaro y el alma», *ABC*, 07-02-1988, p. 64.

¹⁸ PLÉ, A., *Freud y la religión*. Estudio introductorio de Juan Rof Carballo, BAC, Madrid, 1970, pp. 3-4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰ «Desde el mundo del mito, y por tanto desde el mundo del Arte, esto se entiende mejor que desde el mundo de la ciencia. (...) La Pintura y la Escultura con sus Natividades, la propia música nos enseñan más sobre esta trascendencia de lo nuevo que mil reflexiones. Ahora se habla, por

actitud tal supondría un empobrecimiento del horizonte intelectual y vital del ser humano, al involucrar la reducción de todo conocimiento a la resolución de problemas y a la negación de esa dimensión de lo real que algunos autores, entre ellos Rof Carballo, han calificado de misterio²¹. La dimensión misteriosa de lo real provoca que ciertas realidades no se presenten ante nosotros como un objeto, aunque de hecho tengan dimensiones experimentables y cuantificables como cualquier objeto, pero en cambio trascienden esa dimensión de pura cosa y apelan a nuestra razón y a nuestra creatividad. Se trata de realidades que también nos incluyen a nosotros y a todo lo real, como sucede con el valor de la vida o el origen último del cosmos. El misterio radica en aquel aspecto de la realidad que nos produce admiración y respeto, por ser envolvente, no dominable: esta postura sólo se torna aceptable desde la admisión del realismo metafísico.

La realidad en sí misma posee una innegable dimensión misteriosa. Pero el misterio no es algo desconocido o inexplicable sino el sentido profundo y último de las realidades que no pasan desapercibidas a un médico humanista como Rof: el nacimiento de un nuevo ser humano, la dignidad de la persona, el amor, la inteligencia, la belleza, la felicidad, etc.²² Ya que la perspectiva científica no agota la realidad. «Mejor dicho, no penetra en su íntima sustancia. Pues lo que ante mí estaba ocurriendo era nada menos que el desarrollo de un nacimiento, un alumbramiento de la vida, el surgir de un nuevo ser. O sea, nada más ni nada menos que el enriquecimiento del Ser del mundo dentro de su propio misterio, el misterio del existir. En el que había surgido un hecho nuevo, *una novedad*»²³.

El cientifismo, por el contrario, al reducir el alcance de la experiencia humana para anclarla exclusivamente en los problemas abarcables por la obje-

ejemplo en el amor (Alberoni) –pero podría ser también en toda actividad creadora, en todo rejuvenecimiento del alma–, de la *condición naciente*. Es probable, como vamos a ver en seguida que esta ‘condición naciente’ de la realidad sea captada mejor por el hemisferio cerebral no dominante que por el cerebro verbal y calculador.» ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, p. 78.

²¹ Cfr. MARCEL, G., *El misterio del ser*, Buenos Aires: Sudamericana, 1953. «Nos remite al Ser: es *una realidad ontológica*, algo que alude a ese substrato misterioso que los hombres olvidan y que, a veces irritados de no comprenderlo, sustituyen con los conceptos y las experiencias científicas». ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, p. 78.

²² «Rof es, sobre todo, un pensador de fronteras. En cada una de ellas, siempre alerta a lo inédito, incomprendido o irreductible a conceptos consabidos, lo que pretende es llevar a los problemas, enigmas y misterios, hasta donde en cada momento sea posible, la luz de la razón». YELA, M., «Juan Rof Carballo: en las fronteras del conocimiento». *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 141, p. 56.

²³ ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, p. 76.

tividad de la ciencia experimental, y al convertir sus resultados en verdades absolutas instaure una sociedad escéptica, nihilista y potencialmente destructiva, acosada por los efectos colaterales de una técnica descontrolada:

«la amenaza atómica, el daño ecológico, el deterioro progresivo de la inteligencia de las masas por la difusión excesiva de la informática. El hombre ya no pierde el tiempo en pensar o en meditar; se limita a repetir lo que oye o lo que le inculcan los llamados ‘medios de información de masas’. Pensamiento y reflexión, diálogo consigo mismo sobre los temas primordiales, no existe. Todo el mundo toma por pensar decir opiniones triviales y sin fundamento, vagas y variables, al azar de las influencias que recibe de la información todopoderosa»²⁴.

Este ser humano, encerrado en los límites de su propia individualidad, atrapado en el mito del eterno progreso, en la fascinación por los datos aportados por las ciencias experimentales, es un individuo perplejo, angustiado y vacío, que desconoce qué sentido puede tener su vida; en definitiva, ciego para alcanzar otras formas de conciencia, de realidad o de pensamiento.

También en Laín se aprecia esa apertura al misterio, a la infinitud de lo real que supera los angostos límites del reduccionismo: «La realidad nos asombra en cuanto que nos es ajena, nos resiste y rebasa los límites de nuestra finitud»²⁵.

Pues lo real siempre da de sí, la «cosa más vista y familiar, el fragmento del mundo de rostro más trillado y consabido, pueden siempre ofrecernos aspectos nuevos, si sabemos contemplarlos con atención y amor»²⁶. Por eso, recuerda Laín en un texto citado anteriormente, todo conocimiento humano, también el científico, nace del asombro ante el misterio de lo real, la belleza del mundo o el destino del hombre.

De ahí que resulte tan empobrecedor reducir el ámbito de lo racionalmente cognoscible a lo accesible con el método de las ciencias experimentales, negando así los diversos niveles de realidad: «La inteligibilidad de lo real tiene modos y grados. Hay la intelección filosófica, la científica, la poética, la

²⁴ *Ibid.*, p. 60. Un diagnóstico similar expresado en forma poética por unos versos de T.S. Eliot: «¿Dónde está la sabiduría que se ha perdido en conocimientos? / ¿Dónde los conocimientos que se han perdido en información?», *El primer coro de la roca* (traducción de Jorge Luis Borges).

²⁵ LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, Guadarrama, Madrid, 1978, p. 85.

²⁶ *Ibid.*, pp. 84-85.

puramente visiva o pictórica, la sonora y musical. En rigor, y puesto que la inteligencia del hombre es ‘inteligencia sentiente’ (Zubiri), habrá tantas formas de entender como de sentir, aun cuando esto no excluya la existencia de una intelección suprasensorial»²⁷.

Matiza Laín que la dualidad problema-misterio no es una dilema excluyente, sino un contraste de perspectiva, pues no afecta a lo real en sí mismo sino a nuestra actitud ante la realidad que estudiamos.

«No hay realidades puramente ‘misteriosas’ y realidades puramente ‘problemáticas’. Una misma realidad será misterio para mí cuando la vea como asombrosa o inagotable, y problema cuando la mire como inteligible y resistente. Misterio o problema. La certera y fecunda distinción de G. Marcel atañe a la disposición del espíritu frente a lo real, no a lo real en sí mismo. La misma realidad de Dios –el misterio por excelencia– se convierte en problema tan pronto la inteligencia humana trata de acceder a ella a través de lo que ve, *per ea quae facta sunt*, según la sentencia de San Pablo»²⁸.

Sin embargo, Laín parece distanciarse de la clasificación filosófica habitual de la realidad en problema y misterio. Reserva el término enigma para lo que hemos descrito como misterio, pues lo que Laín considera como misterio es aquella dimensión de lo real que escapa totalmente a la razón humana:

«A mi modo de ver, son *problema* las cuestiones que en su situación puede el hombre resolver, aun cuando de hecho tarde en hacerlo; tal el problema económico de una crisis financiera o el problema mecánico de los *n* cuerpos. (...) *enigma* es la condición de las cuestiones que nunca podrán ser enteramente resueltas, pero a cuya solución puede el hombre acercarse racionalmente de un modo cada vez más satisfactorio. Un enigma es, a mi juicio, la realidad de la materia; otro, la génesis del pensamiento. Es *misterio*, en fin, la proposición que alude a una realidad en la que se cree, pero cuya intelección es para el hombre total y absolutamente imposible. Por ejemplo, el sentido último de la existencia del cosmos o la realidad de la vida perdurable»²⁹.

Se vislumbra aquí una postura intelectual que analizaremos más adelante en otros apartados de esta tesis. Representa la convicción que posee el último

²⁷ *Ibid.*, pp. 85-86.

²⁸ *Ibid.*, pp. 86-87. En una obra posterior acaba «admitiendo sin reservas la existencia de realidades intrínsecamente misteriosas». LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, p. 269.

²⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *Idea del hombre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1996, p. 92.

Laín acerca de que el misterio debe englobarse en el ámbito de la fe religiosa, pero incluyendo en él temas que en la clásica filosofía cristiana poseían también indudable carácter filosófico, como la inmortalidad del alma humana. Estrechará Laín en gran medida, en sus escritos de última hora, el campo de lo racionalmente comprensible, debido sobre todo a su excesiva estimación de algunos datos aportados por el saber científico³⁰.

2. REALIDAD SUBJETUAL DEL SER HUMANO

Frente a la tendencia deconstruccionista de los filósofos de la posmodernidad, que pretenden eliminar todo sentido trascendente o metafísico en la realidad, y en concreto la idea de sujeto personal³¹, Rof, desde su experiencia médica y su vasta formación humanística, no vacila a la hora de reconocer la realidad subjetual del ser humano: «Toda experiencia psíquica, esté integrada o desintegrada tiene que tener alguna cualidad ‘yoica’, algún sentido del ‘yo’, de ‘centro psíquico’ para ser una experiencia de un ‘sujeto’. Es preciso *ser*, sentirse ‘sujeto’, para tener una experiencia, aunque esta experiencia sea la de una despersonalización o la de una pérdida del sentido de la realidad»³².

Refuerza esta convicción antropológica con referencias a los estudios psiquiátricos que se han realizado, tanto de las primeras etapas de la vida como en los casos de enfermos de esquizofrenia. Tales observaciones «insisten en que para ‘hacerse cargo de la realidad’ como dice Zubiri, el ‘yo’ o el ‘sí mismo’ tienen que establecer *límites, fronteras* entre lo que es *sí mismo* y *lo que no lo es*»³³.

Para evitar la muerte del sujeto o, lo que es lo mismo, el ocaso del hombre proclamado por los filósofos estructuralistas –como un epílogo del dei-

³⁰ De modo paradójico con lo dicho anteriormente –algo que será habitual en sus últimas obras– atribuye Laín a la ciencia una función reveladora del misterio: «La realidad, toda realidad es en su fondo misteriosa. (...) No creo que la opinión de Einstein difiriese mucho de la visión machadiana de la poesía; pero a ella añadiría que, con su irrenunciable e insuficiente racionalidad, el saber de la ciencia –tenga o no tenga que ser probabilístico– es otro modo de penetrar en el misterio de lo real, complementario del poético». *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, Espasa-Universidad, Madrid, 1992, p. 270.

³¹ Hay que reconocer que la modernidad dejó como legado un modelo inaceptable de sujeto, entendido como «un monarca solitario frente a un universo de objetos puros». LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983, p. 380.

³² ROF CARBALLO, J., *Biología y psicoanálisis*, p. 40.

³³ *Ibid.*, p. 176.

cidio nietzscheano—, es necesario superar también la visión mecanicista del cuerpo humano. Urge recuperar la consideración del cuerpo como expresión del alma, de la persona. Pero —como advierte Rof— la ciencia natural ha venido conceptuando todo el cuerpo del hombre como si fuera un mecanismo, aunque de modo implícito se sugiere que «hay otra cosa, el alma, de la que no tiene que preocuparse, y un eslabón intermedio, el sistema nervioso, el cual sí, como mecanismo, cae también dentro de la órbita de la ciencia, procurando alejarnos todo lo posible de preocupaciones trascendentes. En este eslabón nos ha importado a los médicos el *engarce* con el resto del cuerpo, dejando para psicólogos y filósofos especular sobre el otro *engarce*, el del sistema nervioso con el alma»³⁴.

A pesar de su reconocida insuficiencia para abordar tal enigma, Rof no dejará de indagar sobre ese engarce del sistema nervioso con el alma, apoyándose sobre todo en la filosofía personalista de Xavier Zubiri.

Encontramos en Laín una similar defensa de la persona como una novedad en la escala evolutiva del universo³⁵ al ser una realidad dotada de subjetividad, o un animal con intimidad: «El animal se mueve y, cuando no se mueve, reposa. También el hombre; pero, como hizo notar Ortega, su aparente reposo es en ocasiones ensimismamiento, sumersión en su personal subjetividad»³⁶. O con fórmula de reminiscencias orteguianas: «Yo soy quien soy y lo que soy en tanto que poseo intimidad»³⁷.

3. FILOSOFÍA PERSONALISTA

Ya se dijo anteriormente que Rof Carballo, sin llegar a pertenecer expresamente al personalismo, emplea categorías antropológicas de este movimiento filosófico. Por ello, y por tratarse de un tema sujeto a discusión en el

³⁴ ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, Labor, Barcelona, 1952, p. 2.

³⁵ «En términos de materia, cualquiera que sea el modo científico y filosófico de entenderla, muchos pensamos que no es posible dar razón suficientemente satisfactoria de la inteligencia, la libertad, la intimidad y la creatividad del hombre. El *novum* que el ser y la actividad del ser humano introducen en la evolución del universo no puede ser aceptablemente explicado con los argumentos del monismo materialista en ninguna de sus formas, la biológico-molecular o la cibernética.» LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, Premio Internacional de Ensayo Jovellanos, Oviedo: Ediciones Nobel, 1999, p. 47.

³⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 166.

panorama filosófico contemporáneo, haremos unas breves indicaciones sobre lo que consideramos esencial en la antropología personalista.

La filosofía personalista y dialógica del siglo XX es un movimiento intelectual que intenta devolver el protagonismo a la persona, tanto en el pensamiento como en la vida. Acosados por el positivismo o cientifismo, que reduce todo el saber humano a los estrechos límites del conocimiento científico, y las ideologías, que consideran al hombre como un mero elemento de la maquinaria social, estos pensadores sitúan a la persona en el centro de su especulación filosófica.

Los autores personalistas³⁸ no sólo reflexionan acerca de la persona (algo, por otra parte, habitual en casi todos los intelectuales), sino que establecen las estructuras metafísicas del ser personal como eje de su filosofía (la persona como ser relacional y dialógico, el encuentro, la dualidad personal hombre-mujer, el cuerpo como expresión de la persona, etc.). Consideran que es necesaria una antropología metafísica o trascendental con categorías propias y diferentes, o por lo menos complementarias de las que se aplican a las cosas (sería el caso de la categoría de substancia que algunos personalistas consideran inadecuada para definir a la persona).

3.1. *Relaciones constitutivas*

Martin Buber (al que Rof cita en algunas ocasiones y Laín con abundancia)³⁹, por ejemplo, distingue entre la relación del *yo* con las *cosas* y la relación *yo-tú*. La relación con el otro se caracteriza por la inmediatez: el otro está inmediatamente presente. Nos encontramos de un modo inmediato con los demás –y no como consecuencia de un razonamiento filosófico⁴⁰–; ellos, antes de que lo

³⁸ Algunos destacados filósofos personalistas son Mounier, Julián Marías, Gabriel Marcel, Karol Wojtyła, Zubiri o Leonardo Polo. Esta clasificación no deja de ser polémica, porque para muchos estudiosos resulta chocante poner en la misma nómina a Polo y a Zubiri junto con Mounier, Julián Marías o Gabriel Marcel. Conviene considerar, no obstante, que bajo la etiqueta de personalismo se han englobado autores cuyas trayectorias filosóficas son muy diversas, aunque posean no pocos elementos de unión. De todos modos, y aceptando las diferencias de calado intelectual entre estos filósofos, creo que no resulta anormal adscribir a Polo y Zubiri, por ejemplo, a un personalismo de corte más metafísico, sobre todo por el protagonismo que otorgan en sus obras a la persona, y por considerar que es necesaria una antropología metafísica. Y a los otros autores englobarlos en otras variantes del personalismo: dialógica, existencial, etc. Para ahondar en la cuestión puede consultarse la obra de BURGOS, J. M., *Introducción al personalismo*, Palabra, Madrid, 2012.

³⁹ Por ejemplo, cita a Buber en *Urdimbre afectiva y enfermedad*, apéndice, nota 1, p. 496. Y Laín en varias de sus obras, pero de modo especial en *Teoría y realidad del otro*, pp. 211-231.

⁴⁰ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, pp. 45-49.

hayamos decidido, forman parte del argumento de nuestra vida. En el encuentro el hombre se hace auténticamente *yo* y el otro auténticamente *tú*⁴¹.

Todo hombre es esencialmente, constitutivamente, un yo frente a un tú. Esta experiencia irreductible, que ilumina la unidad de cada persona, no encuentra sus raíces en la objetividad de la experiencia corpórea, a la que Rof, por su condición de médico, ha tenido un acceso privilegiado, y por ello remite a la persona como alguien más allá de la objetividad material del cuerpo, pero presente en él. La persona y su cuerpo, por consiguiente, no pueden conceptuarse como algo delimitado, cerrado y fijo, sino como algo abierto, fruto de una trama, de una historia intersubjetiva⁴².

En sus ensayos, Rof despliega una serie de categorías antropológicas de innegable procedencia personalista, entre ellas la condición relacional de la persona, que se ven reforzadas por su verificación en la práctica clínica: «He llegado poco a poco, en mi experiencia médica a la idea de que todo ser humano, hombre o mujer, no puede entenderse nunca dentro de los límites concretos que designamos como su personalidad. A nuestro alrededor todos llevamos unos flecos invisibles de una red o urdimbre insatisfecha. Cualquier personaje de la vida –o de una buena novela– no es, en realidad, consistente por sí mismo. En él hay, invisible, una trama secreta, una urdimbre imperceptible que justifica su existencia, sus acciones y sus esperanzas; esto es, sus sueños: con una red de vínculos, realizados o no con los demás»⁴³.

⁴¹ Cfr. BUBER, M., *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., México, 1964. Rof Carballo empleará estas categorías al analizar la urdimbre afectiva que se establece entre madre e hijo desde los primeros momentos de la vida.

⁴² En este punto se advierte también un cierto paralelismo con un autor al que tanto Rof como Laín citan esporádicamente: Merleau-Ponty. «Trascender la condición meramente orgánica de la corporeidad significa, por tanto, trascender su condición, tanto ontológica como epistemológica, de objeto. Dice Merleau-Ponty, a propósito de ello, en su más celebrada obra, *Phénoménologie de la perception* (Ediciones Península, 1994, p. 215): ‘El cuerpo no es, pues, un objeto. La conciencia que tengo del mismo no es un pensamiento, eso es, no puedo descomponerlo y recomponerlo para formarme una idea clara al respecto. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre algo diferente de lo que es, es siempre sexualidad a la par que libertad, enraizado en la naturaleza en el mismo instante en que se transforma por la cultura, nunca cerrado en sí y nunca rebasado, superado. Ya se trate del cuerpo del otro o del mío propio, no dispongo de ningún otro medio de conocer el cuerpo humano sino vivirlo, esto es, recoger por mi cuenta el drama que lo atraviesa y confundirme con él’». ESCRIBANO, X., *Sujeto encarnado y expresión creadora. Aproximación al pensamiento de Maurice Merleau-Ponty*, Prohom Edicions, Barcelona, 2004, p. 96.

⁴³ ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, p. 49.

3.2. *Notas de la realidad personal*

De manera nítida se sitúa Laín en la órbita personalista, y así lo declara en el siguiente texto de su última obra: «Que en lo tocante a la descripción, la explicación y la comprensión del individuo humano como persona, acepté y acepto sin reserva lo que, con mayor o menor coincidencia entre sí, acerca de la persona humana sucesivamente han escrito no pocos pensadores españoles del siglo XX, entre ellos Unamuno, Ortega, Zubiri y Marías»⁴⁴.

Hay que destacar, como ya se ha dicho, la gran influencia que ejerce Xavier Zubiri en el personalismo de Laín Entralgo. La idea zubiriana de persona es asumida por Pedro Laín porque le parece más profunda, rigurosa y actual que las expuestas en épocas anteriores y porque le permite también dar razón metafísica de la amistad entre las personas.

La persona es para Zubiri, y por consiguiente también para Pedro Laín, una realidad abierta cuya nota fundamental es vivir todo lo que se experimenta, y a sí mismo, desde la perspectiva de la realidad, ya que en último término el ser humano es inteligencia sentiente y animal de realidades⁴⁵.

Zubiri se mueve en una órbita de personalismo metafísico, que le lleva a centrarse en la formulación de lo esencial, de lo constitutivo de la persona a nivel ontológico (su carácter trascendental de esencia abierta). Laín sin embargo, apoyándose en él, extiende el análisis fenomenológico de los rasgos personales y, de ese modo, concreta más las notas de la realidad propia de la persona.

Exponemos de modo esquemático el elenco de rasgos personales enunciado por Laín: 1) la intimidad («Yo soy quien soy y lo que soy en tanto que poseo intimidad»⁴⁶); 2) la libertad («Cuatro son los modos principales de la libertad: la opción, la perseveración, la abstención y la creación»⁴⁷); 3) la responsabilidad («Actuar personalmente es siempre ‘responder’; y con mi actividad yo no soy sólo ‘respondiente’, soy también ‘responsable’, persona que ante quien sea –su propia conciencia, un amigo, un juez o ese fundamento último de todo a que damos el nombre de ‘Dios’– debo responder de lo que hago o

⁴⁴ LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, p. 235.

⁴⁵ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 478.

⁴⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, p. 166.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 166.

digo».⁴⁸; 4) la vocación («Yo soy quien soy y lo que soy en tanto que vocado». «Cuando en soledad me veo a mí mismo, pronto descubro que en mi vida hay uno o varios caminos por los cuales yo soy más ‘yo mismo’ que por los restantes, soy más auténticamente el que debo ser»)⁴⁹; 5) la idea de sí mismo («Yo soy quien soy y lo que soy desde una idea acerca de mí mismo.»)⁵⁰; 6) la actividad psíquica («Yo soy todo lo que personalmente soy pensando, queriendo y sintiendo.»)⁵¹; 7) la posesión personal del mundo y 8) la inquietud. «A la vez intelectual, volitiva y afectiva, esa posesión personal del mundo se realiza y consume por obra de tres actividades psíquicas: la creencia, la esperanza y el amor, con la duda, la desesperanza o desconfianza y la aversión o el odio como sus respectivos reversos. (...) La inconclusión de las acciones humanas puede hacerme patente observando la conducta de los hombres que me rodean; (...) mas también sintiendo dentro de mí la ejecución de las mías, y entonces se me manifiesta como inquietud».⁵²

Aunque con matices y formulaciones diversas, los enfoques de Rof y Laín se enmarcan, sin duda alguna, en el horizonte intelectual de la filosofía personalista.

4. URDIMBRE Y RELACIÓN

El personalismo insiste en el carácter relacional de la persona. La persona se define y realiza, en gran parte, por sus relaciones: filiación, fraternidad, amistad y amor. Gracias a su índole relacional, la persona modula el carácter, asimila un idioma, unas costumbres e instituciones y unos valores. El hombre es un ser que se configura como persona, se desarrolla y perfecciona fundando encuentros. No significa esto que primero exista plenamente y luego se relacione. Más bien quiere decir que para alcanzar la plenitud que todo ser humano anhela, es necesario el encuentro con los demás y con lo valioso.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 166-167.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 168.

⁵¹ *Ibid.*, p. 168.

⁵² *Ibid.*, p. 169. Sin embargo, se echa en falta en Laín Entralgo, sobre todo en sus últimos escritos, una consideración trascendental de la persona: una clara distinción entre yo y persona, más precisión a la hora de distinguir entre las manifestaciones de la persona y la propia realidad personal.

Por tanto, es un error:

«pensar que el hombre o el animal pueden concebirse como seres aislados que luego se juntan o reúnen en grupos, rebaños, familias o sociedades. Este *ser aislado* no existe nunca *ni puede existir*. Desde su nacimiento, tanto el animal como el hombre, pero éste en medida mucho más superlativa que el primero, son *terminados*, es decir, *acabados de constituir* en sus más profundas estructuras por la acción tutelar de *alguien* del grupo, *e incorporados a este grupo* como parte de su trama. Todo ser vivo en el momento de nacer está *necesitado de completarse*. Lo que le completa injertándose sobre él y *acabando de constituirle* es el grupo social»⁵³.

Rof acuña un concepto para describir este fenómeno antropológico: la urdimbre, que no es una simple relación accidental, sino una realidad constitutiva, incluso programadora.

«Igual que en la programación de un cerebro electrónico, el niño, en virtud de lo que ocurre en la ‘urdimbre’, queda ya modelado en un estilo de pautas que van a determinar su conducta en el mundo, su percepción de la realidad y sus ideas sobre el hombre y la naturaleza. (...) la *persistencia de esta primera trama* sobre la que su vida se ha ido tejiendo (...) puede experimentar modificaciones, refuerzos, rupturas, etc., pero queda siempre indeleblemente unida a nuestro ser y determinando nuestro destino»⁵⁴.

Urdida por las relaciones originarias del ser humano y subsistente durante toda la existencia, la urdimbre se manifiesta en los hábitos de la persona, en su modo de reaccionar, en su constitución psicofísica, e incluso en su forma de enfermar, aunque donde se revela de manera eminente es en la trama o tejido de sus relaciones con otras personas.

El concepto de urdimbre conecta indudablemente con la categoría personalista de encuentro (no en vano Rof escribió un libro cuyo título es una alusión directa a este tema; y en el resto de su producción no deja de estar presente. Asimismo, Laín Entralgo se apropia de algunas ideas de su amigo –junto con las de otros autores– y las desarrolla de manera particular en su obra sobre

⁵³ ROF CARBALLO, J., *Violencia y ternura*, pp. 98-99.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 105-106.

el encuentro⁵⁵); y la urdimbre también remite a la índole relacional de la persona, cualidad trascendental a la hora de modelar sus pautas de conducta y sus hábitos cognoscitivos.

5. CUERPO Y EXPRESIÓN SIMBÓLICA

La grieta que se abre entre el cuerpo de los animales más evolucionados y el del ser humano «es, desde luego, esencial y no de grado, pero a la vez, y en esto consiste su misterio, enormemente sutil. La diferencia entre el antropoide y el hombre es minúscula; pero también, contra lo que algunos piensan, radicalmente inexplicable en términos de biología meramente animal»⁵⁶.

5.1. *Un animal dual*

Lo que convierte al hombre en un animal enigmático es que ante él vislumbramos un cuerpo personalizado o una persona corpórea. En él son tan radicales la biología como la razón, y así lo revela la *morfología de su cuerpo*⁵⁷. *Su biología está en función de sus actividades intelectivas. Hay, por tanto, una correspondencia entre inteligencia y cuerpo. Por eso éste no es un cuerpo especializado, sino que manifiesta la apertura del hombre a un campo de posibilidades de actuación, al tratarse de un ser inconcluso: «En cada acción lograda del hombre, en cambio, siente clara o confusamente en sí mismo dos vivencias, la del ‘más’ y la de ‘otra cosa’, y de las dos podrá obtener certidumbre objetiva el observador»*⁵⁸.

La persona humaniza el mundo con su mente y sus manos, que no son garras sino una realidad abierta, expresiva. Más expresiva todavía es su cara y su sonrisa: el rostro representa externamente a la persona, especialmente la mirada; cruzar la mirada es iniciar una comunicación. Además camina erguido

⁵⁵ «Ya dije que el encuentro nos hace ser, y esta regla empieza a cumplirse desde el momento mismo en que se viene al mundo». LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 459. A pie de página, Laín cita dos obras de Rof Carballo: *Cerebro interno y mundo emocional* y *Urdimbre afectiva y enfermedad*.

⁵⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, pp. 229-230.

⁵⁷ Cfr. YEPES, R. y ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 25-27, 61-71. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, pp. 387-394.

⁵⁸ LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, p. 160.

lo que le permite tener los brazos libres para otras actividades que no sean las exclusivas del desplazamiento.

«También el hombre –señala Laín Entralgo, contrastando a la persona como animal simbólico frente al resto de los animales, que son meramente signitivos– se comunica con los demás hombres mediante signos más o menos involuntarios, como el rubor del rostro como signo de vergüenza o timidez; pero lo propio de la especie humana es la comunicación mediante *símbolos*, señales cuya significación, basada o no basada en la realidad de lo simbolizado, ha sido convencionalmente establecida dentro de un determinado grupo humano»⁵⁹.

Todos estos rasgos son consecuencia de lo que los clásicos llamaban *psique humana* o espíritu⁶⁰.

Todos los aspectos del cuerpo están relacionados, forman un sistema. Hay una estrecha *unidad* entre el cuerpo y la psique. La persona es la unidad del cuerpo y la psique, aunque de algún modo los trasciende. El cuerpo del hombre es un cuerpo espiritualizado. El espíritu *es* en el cuerpo. Sin embargo, Rof detecta que esta unidad se ha quebrado en nuestros días, debido a una deficiente antropología. «Se ha segregado la razón del ‘cuerpo’, no del cuerpo de los anatómicos o del cuerpo como maquinaria sutil que estudian con resultados triunfantes los modernos biólogos, sino del cuerpo como carne palpitante de afectos, de pasión y de vida que forma unidad con el espíritu»⁶¹.

Si se pierde de vista esa íntima conexión de cuerpo y razón o de organismo y alma espiritual, es imposible tener una visión cabal y de conjunto de la expresividad de la persona. Pues se podría decir que el *todo* está contenido en cada una de las *partes*, pero de un modo implícito. No basta fijarse sólo en una de ellas, hay que tener una visión de conjunto. Es lo mismo que ocurre en el sencillo

⁵⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁰ Una interpretación que Laín pondrá en duda en sus últimas obras. Por otra parte, tradicionalmente suele distinguirse entre *psique* y espíritu, por lo cual algunos autores personalistas reservan para éste último la dimensión irreductiblemente íntima o personal del hombre, que trasciende la composición cuerpo-psique pero sin ser ajeno a ella (En alguna cita de Zubiri se advierte esta tesis: cfr. *El hombre y Dios*, p. 58. Por otra parte, lo señala de manera manifiesta la antropología trascendental de Leonardo Polo). Se trata de un tema complejo y no aclarado totalmente, que no aparece de modo explícito en Rof pero encaja en su humanismo, y en Laín es posible detectarlo parcialmente en su primera etapa pero no en la última.

⁶¹ ROF CARBALLO, J., «Lo otro de la razón», *ABC*, 22-09-1984, p. 35.

fenómeno de la sonrisa. Podemos conocer a alguien viendo cómo sonríe, pues quien sonríe es la persona, no sólo la cara. En la sonrisa se revela toda la persona con su contenido, aunque no se nos muestran todos los recovecos de su carácter. Se trata de un conocimiento inicial y, por tanto, insuficiente, aunque certero⁶².

Todo esto constituye una muestra palpable de la confluencia de la psique humana y el cuerpo. De este modo lo corpóreo se confirma como lugar de manifestación de una intimidad personal: el rostro y los ojos son el espejo del alma. «El cuerpo responde *simbólicamente* a todo aquello que conmueve de una manera profunda al individuo»⁶³.

Hay, por tanto, una estructura dual, no dualista, en el hombre, por lo que no se le puede reducir a mero cuerpo o a espíritu descarnado. Nuestro organismo no se reduce a un añadido, a un envoltorio externo, de ahí que no sea lo mismo afirmar la dualidad de cuerpo y *psique* en el ser humano que reducir el hombre a su alma, como hace, por ejemplo, el dualismo platónico.

El cuerpo no es un objeto más del elenco de pertenencias del hombre. Ni un objeto para usar y tirar; es algo personal, el ámbito de expresión de la persona. Y ésta se constituye por vía de encuentro, y todo lo que acontece en el encuentro no es posesión absoluta de quienes se encuentran. Ningún ser humano es totalmente absoluto, sino relativo, su existencia es un don, por tanto no es dueño absoluto de su cuerpo. Éste es fruto de una relación y no un mero producto tecnológico. Por eso merece un respeto similar al que otorgamos a la persona.

En esta esfera conceptual se mueve Rof al describir el cuerpo humano. De hecho es uno de los pioneros, en nuestro país, en proponer una visión unitaria del ser humano, de carácter psicosomático, y aplicarla en la práctica médica. Ya que resulta un hecho antropológico de primer orden que toda «reacción expresiva nos revela la *radical unidad* del hombre»⁶⁴. Y tal unidad remite a un principio de tipo transbiológico: «El cuerpo es visible, tangible, se nos presenta como realidad que conoce, padece, ama. Pero alude en todo momento a lo invisible, a otra realidad de la que es enigmático signo»⁶⁵.

⁶² Para abundar en este tema se pueden consultar las siguientes obras: LEVINAS, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 201-261; ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, pp. 134-135; LÓPEZ QUINTÁS, A., *Estética de la creatividad. Juego. Arte. Literatura*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1977, pp. 27-28.

⁶³ ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, p. 11.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁶⁵ ROF CARBALLO, J., «El cuerpo humano», *ABC*, 18-10-1989, p. 3.

5.2. *Cuerpo, belleza y trascendencia*

Algo similar sucede con la representación artística del cuerpo humano, pues la referencia a lo espiritual o a la divinidad es una constante en la historia humana, ya que si nos remontamos al bíblico *Cantar de los cantares* y seguimos nuestro viaje por el mundo del arte, religioso o no, desde la Antigüedad hasta nuestros días, ese festival de la belleza como esplendor de la forma y armonía del cuerpo humano, y en último término como reflejo del Creador, no dejan de ser un argumento omnipresente.

«El desnudo en el hombre –constata Rof–, también en el arte románico, en el arte cristiano y en el bizantino, es siempre glorificación del ser, espejo del misterio del mundo, señal de nuestra insignificancia y a la vez de una grandeza que aún conservamos y que nos permite ver, tras la figura humana, la resplandeciente verdad de lo numinoso»⁶⁶.

Y es que resulta casi imposible comprender la historia del arte, con todo su bagaje de refinamiento y filigrana estética (por ejemplo, los detalles perfeccionistas de algunas obras arquitectónicas situados en lugares recónditos, que casi nadie podrá divisar, y la elegancia al representar el cuerpo humano), sin tener la impresión de que los autores de dichas obras trabajan con la mente puesta en un ideal suprabiológico, y en último término trascendente, que se refleja en la persona a nivel corpóreo.

La misma postura mantiene Laín, por lo menos en su primera época, al mostrar como el carácter relacional del cuerpo remite al espíritu: «su capacidad para encontrarse con otro tiene como supuesto principal su corporalidad a la vez expresiva (en el sentido de *expresada*), inteligente y libre. Más precisamente, su condición de cuerpo material, informado y regido por un principio espiritual dotado de inteligencia y libertad»⁶⁷.

Reivindicar esta condición espiritual del cuerpo humano es una apuesta muy necesaria que permitiría recuperar el valor personal y simbólico de la corporalidad. Es cierto que en gran parte de la cultura occidental vivimos inmersos en una sociedad tecnológica y de consumo que nos ha proporcionado indudables avances y bienestar, pero que también nos ha vuelto insensibles

⁶⁶ BRUN, J., *La desnudez humana*, Magisterio Español, Madrid, 1977. Prólogo de Juan Rof Carballo, p. 22.

⁶⁷ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 387.

para descifrar otros valores y otras dimensiones que no sean las empíricas. Por todo ello, en nuestro imaginario colectivo la figura humana está desprovista, en ocasiones, de su peculiar grandeza.

Pero si se pierde esta referencia a la dignidad humana, resultará inevitable caer en el objetivismo. «Es verdad que objetivando al otro le descalifico ontológicamente, le deshumanizo. *Res sacra homo*, decían los antiguos; y esta esencial ‘sacralidad’ del hombre consiste primariamente en no ser mera ‘cosa’ o *res*, en no poder ser simple ‘objeto’, en ser ‘persona’»⁶⁸.

No cabe duda de que la magia de la experiencia estética, del encuentro con la belleza terrenal –recuerda el filósofo alemán Pieper– constituye un formidable antídoto contra este virus de la tosquedad objetivista, pues nos conduce a una especie de locura divina, a un éxtasis que nos llena de nostalgia por la verdadera belleza⁶⁹.

Pues –y así lo ratifica Laín– el «*érôs* es un arrebató del amante hacia la suma belleza y el sumo bien; en el caso de la contemplación, hacia la idea de la belleza y del bien que parcialmente realiza y ofrece la cosa contemplada»⁷⁰.

6. EL ENCUENTRO INTERPERSONAL

Ya expusimos como la filosofía personalista y dialógica incide en el valor antropológico y metafísico de la relación *yo-tú*. En el encuentro el hombre forja auténticamente su *yo* y configura su constitución responsorial, su auténtico carácter de *tú*. Desde la práctica médica Rof ha encontrado la verificación de estas categorías:

«El semejante no puede ser nunca para nosotros *un objeto más* del mundo, sino un ser *que nos interpela* y al que tenemos *que responder*. Nuestro mundo está, pues, definido por esta dirección hacia nuestro prójimo, y en tal sentido no puede comprenderse al hombre en su totalidad, ni siquiera desde el punto de vista biológico, sin verlo desde esta conexión esencial con sus semejantes»⁷¹.

Todo hombre es esencialmente, constitutivamente, un yo frente a un tú. Esta experiencia irreductible, ilumina la unidad de cada persona. Lo primero

⁶⁸ *Ibid.*, p. 559.

⁶⁹ PIEPER, J., *Entusiasmo y delirio divino*, Madrid, Rialp, 1965, p. 131.

⁷⁰ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 564.

⁷¹ ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, p. 19.

que nos revela el cuerpo es una persona, no un mero cuerpo. De ahí que el hecho de la respectividad interpersonal sea el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu, y con mayor certeza se revela la irreductibilidad de la intimidad a la materia corpórea. El otro se me da inmediatamente –y no como consecuencia de un razonamiento filosófico⁷²–, de un modo absolutamente inconfundible con la experiencia de las cosas y objetos.

Aunque puede darse una relación con el otro que no llegue a la esfera personal, es lo que Laín Entralgo denomina encuentro *inicialmente objetivo o no-afectante*, frente al encuentro *inicialmente personal o afectante*⁷³.

La actitud de encuentro debe superar el objetivismo que preside la voluntad de poder propia del racionalismo moderno. En este caso, «el otro es siempre ‘él’ y nunca ‘tú’ para quien con su respuesta le *objetiva*. Poco importa que tal respuesta sea una mirada observadora o desdeñosa, una palabra interrogante o imperativa o un gesto distanciador. Cualquiera que sea su modo, la intención objetivadora hace del otro un ente abarcable, acabado, patente, numerable, cuantificado, distante, probable e indiferente. En definitiva, le naturaliza»⁷⁴.

Pero la persona no se reduce a ser un objeto cuantificable, medible y controlable. La persona siempre es una realidad que supera los estrechos márgenes marcados por el objetivismo cientifista. Por ello sólo podré relacionarme con «el otro como persona –me será el otro persona– cuando yo participe de algún modo en aquello que como persona le constituye; por tanto, en su intimidad personal, en su libre, inventiva, ejecutiva y apropiadora intimidad. El otro tiene que ser para mí, y no sólo en sí y por sí mismo, un ‘yo’ íntimo y personal; o lo que es igual, un ‘tú’»⁷⁵.

6.1. *Estructura dialógica de la persona*

La presencia personal es totalmente distinta de la presentación de las cosas objetivas, que toman su forma específica y ceden sus secretos en la medida en que quedan desveladas, esto es, iluminadas por mi razón. Es el esquema *acción-pasión*: yo actúo, fuerza a una cosa para que me revele sus secretos. El

⁷² Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, pp. 45-49.

⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 408.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 550-551.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 583.

encuentro interpersonal responde, por el contrario, al esquema *apelación-respuesta* (y no tanto al esquema *acción-pasión*, más apropiado para conocer cosas): «El hombre ha comenzado a darse cuenta de que su propia realidad no tiene sentido más que en forma de ‘encuentro’ con el prójimo. Soy interpelado e interpelo: ésta es mi realidad»⁷⁶.

Con este texto Rof nos muestra que el carácter dialogal de la persona y el encuentro no son exclusivamente situaciones apetecibles o recomendables para nuestro bienestar, sino que constituyen la estructura real o metafísica de la persona. La persona es fruto de un encuentro, y sólo es posible llegar a conocer al otro en el encuentro. Laín Entralgo, en la misma línea iniciada por Rof, prosigue con esta consideración para indicar que el otro me apela, me compromete y por tanto me permite desplegar mi creatividad personal:

«Después de percibir la existencia del otro, tengo que responder a ella; mi relación con él va a consistir en asumir la decisión y la responsabilidad de una respuesta. En el acto de percibir la existencia del otro, mi libertad se limitó a modular la percepción; no pudo pasar de ahí. En el acto de responder a la presencia del otro, mi libertad actúa en plenitud: es optativa y decisiva, porque yo puedo responder o no responder a esa presencia; es creadora, porque he de inventar la materia y la forma de mi respuesta, y es apropiadora, porque mi respuesta es cauce y signo de la penetración del otro en mi vida. Con las limitaciones que necesariamente le imponga su condición de encarnado y situado, mi ser personal se conduce ahora *libre y personalmente*. La respuesta al otro constituye, en suma, el *momento personal* del encuentro»⁷⁷.

Aunque Rof (de manera similar lo comprobaremos en Laín) sostenga en un primer momento el origen científico de su hallazgo, no cabe duda de que sus investigaciones –cuando manifiestan que el hombre, en su dimensión

⁷⁶ ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y mundo emocional*, p. XI. Tal dimensión de apelación y respuesta es para el personalismo una estructura metafísica del hombre: «La persona es el ser que interpela o al que tengo que responder. La llamada y la invocación pertenecen estructuralmente a la persona. Podría hablarse de una estructura ‘dialogal’ o ‘responsorial’ del hombre, o bien de una característica de ‘apelabilidad’ o de ‘vocabilidad’: orientación ontológica que no sólo hace posible la palabra y el amor, sino que requiere también necesariamente la expresión de sí en el amor y en la palabra». GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 65.

⁷⁷ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, pp. 410-411.

biológica y psicológica, es un ser de encuentro— se orientan a la dimensión personal del hombre, raíz de la antropología personalista:

«La psicología profunda de nuestros días al cambiar de acento y ponerlo, no en el ‘Ello’, en el subconsciente, sino en el ‘Yo’, descubre en éste su *carácter prospectivo de apertura constante hacia el futuro*, de versión incesante del hombre hacia esa ‘novedad’ radical que adviene a su vida y que, a la vez, la está creando, desde el momento en que, en el hombre, la vida se ha convertido en ‘vida personal’ (Zubiri).

Estamos, por consiguiente, ante un *modo inédito, y absolutamente diferente* del empleado por el antropólogo cultural o por el filósofo, de *entender* al hombre, ya que sólo en el *cuidado del prójimo* se abren en nosotros ventanas perceptivas para realidades que, de otra suerte, permanecen herméticamente oclusas»⁷⁸.

Nuestra índole personal se configura y realiza a base de proyectos, diálogos, encuentros. No hablamos para huir del aburrimiento o convivimos con los otros para huir del hastío, sino porque *somos realmente* diálogo y relación. Y la corporalidad forma parte, mas no como un objeto, de ese argumento. Y lo hace en su faceta de organismo viviente y simbólico, expresivo de la persona con la que me encuentro. «Sólo en tal caso —recuerda Laín Entralgo— es plenaria la percepción del otro; sólo entonces la presencia y la figura coinciden plenamente. (...) La expresión y la figura se integran y complementan en la percepción del hombre por el hombre»⁷⁹.

6.2. *Encuentro y dimensión somática*

El cuerpo —insiste el personalismo contemporáneo— no es una realidad exclusivamente objetiva, mero instrumento de posesión, ya que lo propio del tener es la exterioridad respecto a la persona humana, la posibilidad de disponer⁸⁰ y de deshacerse de algo. En cambio, el cuerpo puede indicar también el conjunto de relaciones y realizaciones que una persona ha elaborado en su existencia (lo que Rof denomina urdimbre). Nuestra dimensión somática, en este sentido, no es solamente una posibilidad abstracta de comunicar y de

⁷⁸ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 13.

⁷⁹ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 404.

⁸⁰ Cfr. MARCEL, G., *Ser y tener*, Caparrós Editores, col. Esprit, Madrid, 1996, pp. 225-226.

realizar, sino que es la existencia realizada, lo que es proyectado y realizado, las relaciones o tramas establecidas. Esto se aprecia de un modo especial en el rostro, en el que aparecen esculpidos, en cierto modo, los avatares de la vida. El carácter corpóreo del ser humano, pues, consiste más en un ámbito de expresión de la persona que en un objeto delimitado.

Cuando se olvida esta dimensión de urdimbre o relacional, se reduce al hombre a un objeto más o menos complejo. Rof denuncia en sus obras la reducción del hombre a sus genes, o a los efectos neurofisiológicos que los estímulos producen en nuestra psicología.

Este reduccionismo objetivista desencadena una espiral de *voluntad de dominio o de poder* que anula la ética, y la capacidad que da el dominio técnico se convierte en el único principio regulador de la conducta. Se confunde el poder tecnológico con la creatividad, cuando lo ético sería lograr que la ciencia estuviera al servicio de la persona, respetando su misterio, su carácter irrepetible e inviolable:

«En las actuales concepciones sobre el hombre subyace el sentimiento de que en nuestra sociedad industrializada, dominada por el poder que dan la ciencia, la técnica y la economía, el hombre se vuelve poco a poco extraño a su propia esencia, enajenado de ella. Mientras Karl Marx atribuye esta ‘alienación’ al sistema de explotación capitalista del hombre por el hombre, para Martin Heidegger este proceso no es más que una variante de una profunda evolución histórica en las actitudes del hombre hacia el Ser. El olvido del Ser, de la correspondencia del hombre con lo eterno, el predominio del ente concreto sobre el Ser, marcha paralelamente con el desarrollo, cada vez más poderoso, de la necesidad de dominio y del cultivo de la fuerza y de la violencia»⁸¹.

El encuentro intersubjetivo, la presencia del otro, es, pues, integrante del ser del hombre, constituyente suyo, y no un mero añadido. El hombre sólo existe realmente en respectividad interpersonal. Incluso el acceso al tema que nos ocupa en este trabajo (las relaciones cuerpo-alma), advierte Rof que sólo es posible por la vía dialógica: «La realidad plena del hombre *sólo se descubre en el encuentro* y, en esencia, esta realidad que llamamos ‘lo anímico’ está constituida *en virtud de ese encuentro*»⁸².

⁸¹ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, pp. 18-19.

⁸² *Ibid.*, p. 24.

6.3. *Amor e infinitud*

Este encuentro interpersonal que promueve la presencia del otro y que es una dimensión integrante del ser personal lo describe otro autor personalista, Zubiri, en el que Rof se apoyará para dar forma filosófica a sus intuiciones, del siguiente modo:

«Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio ‘sí mismo’, y por *razón de sí mismo*, algo que concierne a los demás hombres. Y este ‘algo’ es un momento estructural de *mí mismo*. Aquí *los demás* no funcionan como algo con que hago mi vida, sino *como algo que en alguna medida soy yo mismo*. Y sólo porque esto es así *a radice*, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida ‘con’ los demás hombres. El mí mismo ‘desde’ el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás»⁸³.

Por lo cual, en el fondo de su ser, el hombre percibe una proyección de su persona que le remite más allá de sí mismo, hacia el misterio último de lo real: «el encuentro amoroso, el encuentro con la muerte y el encuentro trascendente»⁸⁴. No en vano alude Rof a estas modalidades de encuentro, pues toda persona es originada por un encuentro creador.

En el amor como modalidad de encuentro dialógico, Rof y Laín vislumbran una vía al absoluto. El amor personal no es un mero intercambio de bienes, sino un acontecimiento de participación en un Bien mayor. La persona, como ser relacional, se constituye en el encuentro interpersonal: la existencia de una única persona en el mundo, aislada, supondría un absurdo metafísico, aparte de suponer una tremenda frustración existencial. El amor y la entrega totales realizan a la persona, de ahí que todo amor verdadero anhele la eternidad, y no conciba su final como algo lógico.

La trascendencia se hace presente en este encuentro interpersonal, como han manifestado diversos autores dialógicos contemporáneos: Marcel, Buber o Lévinas. Marcel lo expresó bellamente al escribir que amar a una persona es manifestarle que no morirá jamás⁸⁵. Sólo se puede amar a una persona, es de-

⁸³ ZUBIRI, X., *Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Editorial – Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1989, p. 251.

⁸⁴ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 25.

⁸⁵ Un excelente resumen de este tema en GALLAGHER, K.T., *La filosofía de Gabriel Marcel*, Razón y fe, Madrid, 1968, pp. 55-56, 141-146. Y también sobre el amor y la caridad en PIEPER, J., *Las*

cir, a un fin en sí mismo. No tendría sentido querer a alguien como un medio («mientras sea objeto de interés»). Por eso el amor pide *de suyo* eternidad. Pero los amantes no son eternos. Aspiran a realizar algo que sólo es posible para un ser personal infinito. En la experiencia amorosa se hace presente, de un modo implícito o inconsciente, el infinito, la eternidad y, por tanto, la divinidad. Esa percepción de lo infinito en lo finito garantiza Rof que se desarrolla en la primera infancia, cuando el niño experimenta la protección acogedora de la madre, que le permitirá en el futuro ir más allá de ella en busca de su creador:

«La existencia de una mirífica correspondencia entre la menesterosidad suma que nace de la invalidez y la providencia nutricia del seno de la madre, crea en el hombre la llamada *confianza básica*, esto es, una fe que nace de un amor. Que esta correspondencia o ajuste presida toda suerte de encuentros biológicos y de encuentros humanos, que gobierne el encuentro del ser vivo con el lenguaje y con la fase lógico-matemática de la inteligencia, ¿no hace pensar también en la expresión biológica de una realidad trascendente que no corresponde al médico estudiar, pues parecía hasta hace poco problema del filósofo y del teólogo, pero que tiene su manifestación viva en el momento en que el hombre, liberado de sus arcaicas prisiones, *des-instalado* de opiniones preconcebidas y de ideas arraigadas, adquiere la libertad suficiente para realizar su encuentro supremo: el encuentro con la divinidad?»⁸⁶

Reitera de nuevo este texto el valor radical de la experiencia irreductible que ilumina la unidad y la dimensión espiritual de cada persona. Lo que se nos revela en el encuentro es un cuerpo personal o una persona corpórea, no un simple cuerpo material. De ahí que el hecho de la respectividad interpersonal sea el lugar donde con mayor claridad se manifiesta la naturaleza del espíritu, y con mayor certeza se revela la irreductibilidad de la intimidad a la materia corpórea. Esa experiencia originaria acontece por vez primera en la urdimbre amorosa entre madre e hijo; en ella se hace presente, de un modo implícito o inconsciente, el infinito. Esa percepción de lo infinito en lo finito hará posible que en un momento ulterior se inicie, o no, la búsqueda de la trascendencia.

virtudes fundamentales, Rialp, Madrid, 2003, pp. 445-502. Un sugerente análisis sobre los rasgos esenciales del encuentro amoroso se puede leer también en LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, pp. 528-535.

⁸⁶ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 50.

7. LA RAZÓN HUMANA COMO ENCUENTRO

Rof, siguiendo a Zubiri, sostiene que la inteligencia introduce al animal humano en el ámbito de lo real y hace viable incluso su existencia biológica. Pero esta inteligencia posee un dinamismo creador a la hora de buscar la verdad, y por tanto el resultado de esta búsqueda no es una verdad sin más, dada objetivamente, sino que es fruto de un encuentro.

Considera Rof que el encuentro con lo real, aun siendo algo personal, tampoco es ajeno a nuestra condición biológica, pues la expresión zubiriana «hacerse cargo de la realidad», que Rof hace suya, presupone la facultad humana de la inteligencia sentiente. Y es que para ambos, aunque el cerebro no es el órgano que entiende, sí es el órgano que nos pone en la circunstancia de tener que pensar para sobrevivir, y por eso en el ser humano permanecen las estructuras del sentir animal, sin las cuales no podría ejercer las funciones mentales.

«En la cumbre de la evolución el hombre desarrolla una estructura aún más sorprendente, más inusitada que el ala poderosa de la gaviota o que el ojo multifacético de la mosca, o que esos dispositivos instintivos que parecen adivinar la suerte de la especie, para conservarla mejor. Esa estructura le permite adquirir conocimientos, manejar estructuras lógico-matemáticas que la experiencia demuestra en asombrosa coincidencia con la realidad. (...) llegando incluso a esa correspondencia entre entendimiento humano y realidad del mundo que nos asombra»⁸⁷.

El conocimiento, por tanto, es fruto de un encuentro de la razón humana con lo real, con la inteligibilidad que manifiestan el mundo y la vida humana. Esta verdad racional, sin embargo, no se refiere sólo a los aspectos meramente teóricos, pues también envuelve una dimensión vital: la búsqueda de la verdad no es posible sin asumir ciertos requisitos éticos. Ya que la verdad en sentido pleno es una verdad existencial, que implica también al sujeto cognoscente.

Tanto Rof como Laín coinciden en señalar que sólo en el encuentro adquirimos un pleno conocimiento de lo verdadero (sobre todo en campos como la antropología, la ética, la estética y la religión). Lo cual tampoco supone que el encuentro racional sea algo arbitrario, pues siempre es *la misma realidad*

⁸⁷ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, pp. 65-66.

*la que nos da o nos quita la razón*⁸⁸. Lo contrario al encuentro es *la voluntad de poder, el yo dominador*, que considera el conocimiento como un medio para, y no como una actividad respetuosa y abierta a todas las dimensiones de lo real. En muchas ocasiones, es posible que la experiencia del error, o la ausencia de verdad, vaya asociada con actitudes dominadoras y objetivistas que rebajan y simplifican la complejidad de lo real, anulando el misterio.

También Laín –acogiendo en su pensamiento la trilogía sobre la inteligencia de Zubiri⁸⁹– concibe el conocimiento humano como fruto de un encuentro de la razón humana con lo real, con la inteligibilidad que manifiestan el mundo y la vida humana. Y a su vez, considera que la verdad teórica también envuelve una dimensión vital: la búsqueda de la verdad no es posible sin asumir ciertos requisitos éticos y amorosos. Ya que la verdad en sentido pleno es una verdad existencial, que implica también al sujeto cognoscente. Sin embargo, rebasa a Rof (y al mismo Zubiri) hasta el punto de negar valor científico al encuentro de la razón filosófica o religiosa con lo real, al recluir la evidencia en el ámbito de la ciencia experimental y al considerar a la metafísica y a la religión como saberes de creencia.

En efecto, para el último Laín un saber es racional y evidente cuando es el resultado de combinar la observación empírica y la recta razón. Complementando a lo racional se encuentra la razonable, un saber no evidente pero aceptable o sugestivo:

«para admitir un aserto cuya demostración racional no es posible. La conclusión o la premisa ‘Dios existe realmente’ no son demostrables mediante un razonamiento psicológica y lógicamente riguroso, no son en sí mismas auténticamente ‘racionales’, pero un razonamiento hábil y oportuno puede hacerlas ‘razonables’, e incluso convincentes y sugestivas. Eso pudieron ser en su tiempo –hoy lo son menos– las famosas ‘cinco vías’ de Santo Tomás, y eso es hoy, en el pensamiento de Zubiri, el paso del hecho de la religación a la tesis de que es Dios el *término real* de ella»⁹⁰.

⁸⁸ Actitud que, por otra parte, nos remite al realismo metafísico clásico; y aunque las referencias en los textos de Rof sean principalmente de autores contemporáneos, no está lejos su modo de pensar de este talante realista. Laín, por el contrario, sí emplea más referencias a autores clásicos (Aristóteles y Tomás de Aquino, sobre todo), y asume su realismo metafísico (por influencia de Zubiri), aunque en algunos casos, sobre todo en sus últimos escritos, se exponga la filosofía aristotélico-tomista de modo crítico.

⁸⁹ Sobre todo *Inteligencia y razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

⁹⁰ LAÍN ENTRALGO, P., *Qué es el hombre. Evolución y sentido de la vida*, pp. 221-222.

Se advierte en este texto –con la descalificación del análisis zubiriano sobre la experiencia religiosa– el intento de Laín de ir más allá de Zubiri y radicalizar su postura filosófica.

8. SUPERACIÓN DEL ESQUEMA SUJETO-OBJETO

Asimismo, Rof y Laín se sitúan en la línea de pensamiento contemporáneo que realiza una crítica a la modernidad en varios aspectos, entre ellos la función que adquiere la relación sujeto-objeto. Advierten, como lo hacen Zubiri⁹¹, Heidegger y otros, que el esquema sujeto-objeto no es primordial en la realidad y en nuestro conocimiento. Que el yo siempre se da junto a lo real, al mundo, pues no hay conciencia que no sea conciencia de lo otro que yo, pues el no-yo «no es un hecho fundado en una primaria ‘posición del yo’, como pensaba Fichte, sino un *constitutivum formale* del sujeto que como tal ‘yo’ se vive y se entiende a sí mismo. Con ello –concluye Laín Entralgo–, el solipsismo del hombre moderno queda negado *a limine*». Además, mi yo «no agota mi propia realidad. En mí, en lo más hondo de mí, hay algo a lo cual no puedo ni debo llamar ‘yo’»: «psicológicamente, lo que por modo inconsciente me constituye; ontológicamente, mi ‘existencia’, mi ‘vida’ o mi ‘personidad’»⁹².

Se trata, por tanto, de que el ser no se reduzca a simple objeto producto de un sujeto totalmente ausente de lo real, o a un elemental objeto empírico y cuantificable mediante el método de las ciencias experimentales, sino a una urdimbre o relación primordial que implica a ambos, de ese modo el «objeto

⁹¹ Cfr. ZUBIRI, X., *Sobre la esencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 23-73. En estas páginas efectúa Zubiri una crítica del racionalismo, el idealismo hegeliano y la fenomenología de Husserl. Hay que reconocer, no obstante, que Zubiri se apoya en Brentano y Husserl para desactivar el núcleo de la filosofía moderna: el principio de inmanencia, es decir, la identidad entre ser y pensar, que llevaba a desechar las dimensiones de la realidad que no se sometían al método de pensamiento del filósofo. De ahí que Zubiri siga dependiendo durante toda su vida, al menos en parte, del método fenomenológico, aunque depurado de sus connotaciones idealistas, y por tanto puesto al servicio de un realismo radical, como se ha denominado a la filosofía de Zubiri.

⁹² LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 178. Laín emplea el término zubiriano «personidad» para referirse de modo metafísico a la persona, como realidad previa y fundamento de la personalidad psicológica.

no se agotará en sus determinaciones objetivas, y el sujeto dejará de ser un monarca solitario frente a un universo de objetos puros»⁹³.

El misterio de lo real, lo originario, la urdimbre (vinculada especialmente, dentro de la especie humana, dirá Rof, a la persona femenina, pues la providencia nutricia del seno de la madre crea en el hombre la llamada *confianza básica*), es lo que va más allá de esta visión de la realidad como un objeto de dominio, y del ser humano concebido como un sujeto poderoso dominador de objetos.

Esto es así porque el hombre es, en expresión zubiriana, un «animal de realidades» por estar instalado en la realidad gracias a su inteligencia. Y si el hombre se interroga y busca es porque de algún modo ya se halla envuelto en la realidad buscada, y no es un mero espectador⁹⁴.

8.1. *El sentir intelectual*

Laín atribuye una función especial a la corporalidad en esa envoltura del hombre por lo real, de modo que se mantenga con claridad «la esencial relación de la conciencia con el cuerpo, no como epifenómeno de la actividad corporal, sino como expresión unitaria de una realidad, la humana, que esencialmente –no por composición y cooperación simultáneas– es a la vez cuerpo y psique. Lo diré de nuevo: entender la actividad humana, en tanto que consciente a sí misma, como la contemplación, por parte de un yo espectador, de lo que sucede en el mundo y en uno mismo, no pasa de ser una ingenua y artificiosa interpretación de la realidad»⁹⁵.

Y la plasmación de esa vinculación del hombre al mundo como animal de realidades, la elabora Laín a partir del análisis de los diversos modos de sentir que realiza Zubiri en su obra *Inteligencia sentiente*. Aprehendemos la realidad, asegura el filósofo vasco, de modos diferentes según nuestra sensibilidad, ya que no tenemos un puro sentir sino que nuestro sentir es intelectual, no aprehendemos, por ejemplo, un color, sino una realidad coloreada. Es lo que Zubiri designa como *intelección sentiente*.

⁹³ *Ibid.*, p. 380.

⁹⁴ A su vez, esa instalación esencial del ser humano en lo real analizada por Zubiri, se hace posible en el desarrollo psico-biológico de cada individuo gracias a la urdimbre afectiva madre-hijo descrita por Rof.

⁹⁵ LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*, p. 153.

Para Zubiri, la intelección sentiente es modal, por ello adquiere matices diversos en cada sentido, y a su vez, la relación y recubrimiento entre ellos brinda nuevas variantes en la percepción. La visión, por ejemplo, me presenta la cosa, la pone ante mí; en cambio en la audición no tengo la cosa presente sino que el sonido me remite a la cosa, es sonido «de» la cosa, es la notificación de la cosa, la cosa como noticia aunque no sepa «lo que» es. Este modo tiene mucha importancia en la vida personal. El ámbito humano es en gran medida ámbito de noticia (tradición, historia, promesas...). En el tacto tenemos la «nuda» realidad, palpamos la realidad se suele decir, se tiene la presencia de algo aunque se desconozca en cierto modo o sea algo misterioso para nosotros. La cenestesia o sensibilidad visceral nos permite percibir nuestra realidad como intimidad. En el sentido cinestésico o del movimiento aprehendemos la realidad en un modo que Zubiri denomina realidad en «hacia», no hacia la realidad como si tuviéramos que llegar a ella, sino que la misma cosa real nos lleva más allá, nos lanza por la ruta de la búsqueda, para que no nos quedemos en el aprehendido sino que vayamos a lo no aprehendido. Siempre podemos profundizar en lo que tenemos delante. Esto constituye la presencia direccional de lo real, que afecta, recubriéndolos, a los demás sentidos. Así, por ejemplo, el en «hacia» determina en la vista pasar del *eidós* de lo aprehendido, de su aspecto, a su estructura interna, etc.⁹⁶

Esta pluriforme variedad del sentir intelectual humano –expone Laín, como glosa de la obra de su maestro– no supone dispersión, porque remite a la unidad de la persona y a su primigenia relación con lo real:

«Presentación eidética, noticia, rastro, gusto, nuda realidad, hacia, atemperamiento, afección, posición e intimidad son los modos de presentación de la realidad correspondientes a cada uno de los sentidos. De la radical y previa unidad de todos ellos depende la impresión de realidad que el sentir –sentir el mundo a través de mi cuerpo, sentirme a mí mismo en mi propio cuerpo– lleva esencialmente consigo; no de la síntesis de todos ellos un hipotético ‘sentido común’, como pensaron los medievales. Al revés: con su diversidad, los sentidos son analizadores de la primaria impresión de realidad que en el hombre produce su relación con el mundo y consigo mismo»⁹⁷.

⁹⁶ Cfr. ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza Editorial, Madrid, 984, pp. 101-102.

⁹⁷ LAÍN ENTRALGO, P., *El cuerpo humano: Teoría actual*, p. 135.

8.2. *Una razón sexuada*

Rof, por su parte, sitúa dicho proceso de unión con lo real en la primera infancia, en la relación constitutiva madre-hijo:

«La *separación entre sujeto y objeto* que se inicia pronto en la vida, que da origen a toda enseñanza y al desarrollo de la inteligencia constructiva, analítica –*para muchos, actualmente, la única forma de inteligencia*–, supone ya un componente ‘masculino’ (...)»

Es la unión simbiótica primera con la madre, la urdimbre constitutiva, lo que presta el fundamento fusivo con el mundo, *la idea de ser*, básica, primordial, de ‘ser-en-el-mundo’, como diría un heideggeriano, sobre la cual puede luego articularse la separación en sujeto y objeto indispensable para el conocimiento que llamamos científico»⁹⁸.

Rof advierte que esta crítica al esquema sujeto-objeto labrado en la modernidad ya estaba hecha en la filosofía clásica. En concreto en la filosofía tomista se considera la existencia de un conocimiento previo al conocimiento objetivo:

«este ‘conocimiento por connaturalidad’, como ya le llamaba Santo Tomás de Aquino, que lo tomó a su vez de Dionisios, y esta dualidad entre conocimiento por intuición o poético, de la totalidad de las cosas, de inmersión en el ser y conocimiento científico que presentó con máxima claridad Bergson en su *Introducción a la Metafísica* y que discurre a lo largo de la metafísica contemporánea, en Husserl, Jaspers y, en cierto modo, en la fenomenología, este ‘conocimiento por unión’ o ‘incorporación’ es, en el fondo, la antigua ‘Sophia’ o sabiduría, de signo femenino. El hombre contemporáneo, embriagado con sus triunfos científicos, se inclina a pensar que todo este tipo de conocimiento es cosa ya periclitada, un resto supersticioso, algo que pronto el arrollador progreso del conocimiento científico borrarán de la mente de los hombres. Y con él todo lo que han significado Sócrates, Platón, San Agustín, Goethe, Bacon, Shakespeare, Dante, Cervantes, para la historia de la humanidad»⁹⁹.

⁹⁸ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 363.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 364.

En la medida en que saca conclusiones sobre la superación del esquema sujeto-objeto, Rof descubre en lo que aparentemente es sólo biológico, dimensiones antropológicas e incluso metafísicas de la persona:

«Los filósofos que acusan a nuestro tiempo de ‘olvido del Ser’, sin saberlo están hablando del olvido de la capa última de la persona humana, aquella que está enraizada en lo que nos ha dado vida: el embarazo, el nacimiento, la lactancia, el calor maternal. En este devenir primero de nuestro existir es cuando trabajamos por primera vez contacto con ese misterio del Ser de las cosas. Al ser creados, en el seno materno, hemos participado en el enigma de la creación. Poco importa que nuestra civilización, nuestra cultura parezcan escapar de lo femenino, des-mitologizar lo emocional, lo sacrosanto, positivizar la religión, glorificar tan sólo *aquello que rinde*, convertir a la naturaleza en una inmensa *fábrica de objetos*, transformar al propio hombre, ese misterio, en un objeto más»¹⁰⁰.

Parece vincular nuestro autor el objetivismo moderno con una actitud dominadora, excesivamente masculina. Y por el contrario, situar en lo femenino el ámbito del misterio y de lo que se dirige más allá de lo estrictamente objetivo. Cuando Rof alude al aspecto femenino o masculino de lo real, sus consideraciones se sitúan en la órbita de algunos autores personalistas a los que el médico gallego conocía bien. Las palabras de Rof enlazan con otras de Julián Marías, que al describir la dualidad hombre-mujer, acuña el concepto de condición sexuada. Una condición que engloba diferencias corporales o psíquicas, y por ende, cognoscitivas.

La condición sexuada afecta a «la vida humana en general, en todo tiempo y en todas sus dimensiones»¹⁰¹. Es la riqueza antropológica de la masculinidad y la feminidad, que tiene carácter narrativo y se manifiesta sobre todo en el rostro. El carácter sexado de la persona (el modo de sentir, amar, pensar y actuar propio de hombres y mujeres) tiene valor creativo y siempre resulta novedoso. En el caso de la condición femenina, al ser más sensible y atenta a los detalles, no tiende a disociar lo sensible de lo intelectual ni a caer en las redes del objetivismo, por lo cual, está más predispuesta a dejarse asombrar por el misterio.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 369-370.

¹⁰¹ MARIAS, J., *Antropología metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 120-121. Sobre el mismo tema: cfr. GOÑI, C., *Lo femenino*, Euns, Pamplona, 2008. Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

9. EL ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

A partir de ese encuentro originario entre madre e hijo durante la infancia, se constituye esa urdimbre protectora que nos facilita que la inteligencia se abra a lo real y tomemos conciencia de que estamos instalados en la realidad. Con el paso de los años, esa misma realidad que experimentamos como fundamento que nos mueve a realizarnos y a vivir, nos lanza a la búsqueda racional y vital de la índole del misterio que nos envuelve¹⁰². La experiencia religiosa es, si cabe, la más alejada del objetivismo ya que entronca con las aspiraciones últimas del ser humano, por eso el objetivismo moderno (sobre todo a partir de Kant) cortó el acceso experiencial y racional a Dios.

9.1. *Objetivismo y asombro*

Laín Entralgo califica de egocéntrico al objetivismo fruto de la Modernidad filosófica (Descartes, Hume, Kant, Fichte), que ha dejado como poso un mundo carente de creatividad, orientado hacia la lucha por la supervivencia de los mejores (Darwin, Spencer), y sumido en los angostos límites de la voluntad de poder. Junto a eso, «la atribución de infalibilidad absoluta a la evidencia de la percepción interna, la desconfianza frente a las certidumbres no procedentes de esa percepción, el *self-control*, el espíritu de ganancia y ahorro, el gusto por la ordenación racional, la previsión y la regularidad, el temor a la novedad y la sorpresa»¹⁰³, acaban por delimitar el marco en el que se mueve el objetivismo.

El objetivismo (o el hombre de la curiosidad, como lo califica Rof, por contraposición al hombre del asombro) «acaba desmenuzando las cosas y viendo que detrás de ellas no hay nada, acaba en la soberbia, en el escepticismo, o en la melancolía; el hombre del asombro acaba viendo que el último saber del

¹⁰² En este punto, Rof (cfr. *Cerebro interno y sociedad*, p. 41) acude al análisis zubiriano sobre la religación, haciendo referencia a un texto de Zubiri en su primera obra *Naturaleza, Historia, Dios*: «La existencia humana, pues, no solamente está *arrojada* entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La *religación-religatum esse, religio, religión*, en sentido primario –es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia–. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión». ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios* (5ª ed.), Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 373 (esta es la edición que cita Rof, aunque hay una posterior de 1987 que nos sirve de referencia en esta tesis). En otros textos, Rof emplea el término «religación» para hablar de la vinculación del hombre a su grupo social o a su comunidad científica, el *Alma Mater* universitaria. Cfr. *Cerebro interno y sociedad*, pp. 40, 42, 57.

¹⁰³ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 174.

hombre es que nada sabe, acaba en la cultura y en la humildad, dos cosas que pueden abrirle a una más grande, a la fe»¹⁰⁴.

Por todo ello, la experiencia religiosa implica la superación del objetivismo, ya que el tema de Dios no consiste en la relación de dos objetos yuxtapuestos, «el hombre y Dios», sino que en el encuentro religioso el hombre se ve irremediabilmente envuelto en una búsqueda del fundamento que compromete su existencia.

Se plantea Laín si es admisible una experiencia de Dios dentro de los límites de la naturaleza humana, y en el caso de que tal vivencia fuese posible, si podría ajustarse a lo que se ha denominado «encuentro»¹⁰⁵.

En principio, reconoce Laín que el acceso a Dios no es un proceso exclusivamente teórico, no se llega Él de manera meramente intelectual, y al ser así, la búsqueda religiosa muestra tener cualidades que la aproximan a las experiencias de encuentro. «Uno puede llegar al fundamento último de sí mismo, Dios le llamamos los cristianos, por dos caminos reales, el intelectual y el moral. ‘¿Por qué hay algo y no más bien nada, y por qué y para qué existo yo, el hombre que a sí mismo se hace esta pregunta?’»¹⁰⁶

Con lo cual, corrobora Laín que hay un acceso abierto a la experiencia de Dios¹⁰⁷, e incluso establece las condiciones de esta singular experiencia, definida por su carácter primordial y absoluto:

«A mi juicio, la radical y totalizadora vicisitud de nuestra existencia a que solemos dar el nombre de ‘experiencia religiosa’, es en rigor el término común de otras dos, mutuamente complementarias: el advenimiento personal –lúcido o turbio, intelectual o sentimental– de la nihilidad de la propia existencia, y el personal descubrimiento de que nuestra existencia, comprendida su constitutiva nihilidad, y precisamente *a través* de ésta, tiene en sí misma una consistencia y un sentido metafísico que la trasciende, y por lo tanto una razonable pretensión de realidad suficiente y definitiva»¹⁰⁸.

¹⁰⁴ ROF CARBALLO, J., *Cerebro interno y sociedad*, p. 56.

¹⁰⁵ Cfr. LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 539.

¹⁰⁶ LAÍN ENTRALGO, P., *Descargo de conciencia*, p. 187.

¹⁰⁷ En sus primeras obras Laín asume sin fisuras el análisis zubiriano de la experiencia religiosa, a la que considera la forma suprema de encuentro. En su segunda y última etapa, Laín parece desestimar lo que su maestro escribió en *Naturaleza, Historia, Dios* y lo que expone en *El hombre y Dios*, la obra en la que estaba trabajando antes de morir.

¹⁰⁸ *Teoría y realidad del otro*, p. 540. A pie de página apunta ya Laín una idea que será constante en sus últimas obras: que el acceso a Dios se debe calificar de «razonable», que no significa que sea racional, ni irracional o antirracional, con el significado que el racionalismo atribuye a estas tres palabras.

9.2. *Fundamento metafísico de la vida*

Advierte Laín que en la experiencia religiosa el ser humano se siente apelado en lo más íntimo de su ser, sin que ello signifique que consista en una simple vivencia emocional, psicológica o empírica provocada por un objeto determinado, sino una experiencia de tipo metafísico, una experiencia de la fundamentalidad de su ser personal. Es una vivencia que todo ser humano ha tenido, lo sepa o no o incluso lo haya olvidado¹⁰⁹.

Rof, por su parte, rememora el hecho primordial gracias al cual todos hemos tenido ocasión de experimentar, al inicio de nuestra existencia, el carácter originado de nuestro ser. Por eso, en la edad adulta,

«debemos procurar irnos abriendo, cada vez más, al último encuentro, al encuentro con las últimas cosas, con lo que es invariable, eterno, permanente, con lo que está detrás de todo, al encuentro con Dios. De esta suerte el amor primero, esa ‘reminiscencia’ de lo que primero hemos amado y de lo primero que nos ha amado y que, amándonos, nos ha dado confianza básica, esperanza fundamental, vuelve a ser re-encontrado a lo largo y al final de la vida como unidad subsistente tras las mil apariencias del mundo, como espejo y reflejo de aquello que nos ha hecho ser»¹¹⁰.

Gracias a ese amor materno primordial que genera en el hombre una primera fe, una confianza básica, la persona puede libremente advertir, ya en su madurez, la llamada de la trascendencia. Retoma aquí Rof la idea de que la experiencia de protección amorosa hace presente, de un modo implícito o inconsciente, a la divinidad. Por lo que el olvido del amor como donación y su pérdida en un «eros individualista» podría ser la causa de muchas de las desorientaciones, o incluso enfermedades y disfunciones de nuestro tiempo:

«Ese complejo edificio que a comienzos de siglo empiezan a construir sabios de todos los matices sobre el erotismo, va culminando poco a poco en nuestro tiempo, a través de médicos, filósofos, biólogos, teólogos y artistas en una de las principales empresas que, sempiternamente, se ha abierto en el horizonte de la humanidad: el redescubrimiento del Amor no como una fuerza

¹⁰⁹ «Entonces la experiencia de mi nihilidad, sin dejar de ser radical y auténtica, se hace experiencia metafísica y religiosa de mi ser finito, experiencia del ser, y yo soy acogiendo en mí y haciendo mío el fundamento de mi existencia personal, es decir, aquello por lo cual yo soy *lo en mí y lo mío*; más radicalmente, aquello por lo cual yo soy *mío*». *Ibid.*, p. 543.

¹¹⁰ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 81.

de la naturaleza, sino como el principio de todos los principios»¹¹¹. Un amor maduro y pleno entendido, por tanto, de modo personal, como un impulso libre del eros hacia la tutela y donación del otro, y que desea la suma belleza y el sumo bien. «Es un Eros *creador* –prosigue Rof–. Y que lo mismo que el amor de la urdimbre primera, el amor de la madre, este otro amor supone como trasfondo existencial, aunque quien lo practique sea un incrédulo o un agnóstico, esa confianza trascendente en una Realidad que, en última instancia, es Amor y que nos da Fe y Esperanza»¹¹².

Laín considera que la fe, la esperanza y el amor no son elementos accesorios o adventicios del ser humano, sino elementos constitutivos de la persona o experiencias básicas de su apertura a lo real, pues «la existencia humana es a la vez y de manera radical pística, fílica y elpídica, se mueve incesantemente en el ámbito de la creencia (o la descreencia), el amor (o el odio) y de la esperanza (o de la desesperanza y la angustia)»¹¹³.

La fe, la esperanza y el amor son elementos constitutivos de la persona porque conforman el fundamento metafísico de nuestra vida. Laín estima que la existencia humana ostenta una estructura simultáneamente «‘pística’ (*pístis*, la fe, la creencia), ‘elpídica’ (*elpís*, la esperanza) y ‘fílica’ (*philía*, la amistad el amor). Porque la necesidad de creer, esperar y amar pertenece constitutiva e ineludiblemente a nuestro ser, ‘somos’ nuestras creencias, nuestras esperanzas y nuestras dilecciones, y con ellas contamos, sabiéndolo o no, en la ejecución de cualquiera de los actos de nuestro vivir personal»¹¹⁴.

Por creencia entiende Laín algo originario en el hombre, una estructura básica y prejudicativa, una dimensión a la vez subjetiva y constitutiva, psicológica y ontológica, mediante la cual la persona percibe de forma intelectual su carácter de animal de realidades, abierto a todo lo real y, como consecuencia, «descubre que allende el límite de su propia finitud hay necesariamente algo sin lo cual no le sería posible existir»¹¹⁵.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 328.

¹¹² *Ibid.*, p. 329. Una idea similar, pero menos explícita, la expone el neurólogo inglés Oliver Sacks: «Así, la sensación primaria y animal del ‘otro’, que podría haber evolucionado para detectar las amenazas, puede adquirir una función elevada e incluso trascendente en los seres humanos, como base biológica de la pasión y la condición religiosa, donde el ‘otro’, la ‘presencia’, se convierte en la persona de Dios». SACKS, O., *Alucinaciones*, Anagrama, Barcelona, 2013, p. 303.

¹¹³ LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, p. 136.

¹¹⁴ LAÍN ENTRALGO, P., *Antropología de la esperanza*, pp. 34-35.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

Por tanto, no se trata de una opción irrelevante y sin fundamento, una elección puramente ocasional, pues «quiera él verlo o no, el hombre creador –el hombre en cuanto persona– infiere en el fondo de la realidad la operación metafísica de una instancia fundamentante y donadora»¹¹⁶.

Al mismo tiempo –previene Rof Carballo– se requiere una actitud de *veneración* ante la trascendencia, es decir, de asombro estremecido y alegre de quien sabe que se encuentra rodeado por lo inabarcable, fundamentado por aquello que no tiene cimientos, por lo que supera toda objetividad y nunca podrá ser envuelto por los conceptos y demás herramientas intelectuales del hombre sabio.

«La filosofía más sublime, la técnica más perfecta, la ciencia más sabia y profunda no consiguen cercar con su esfuerzo más que pequeños fragmentos de la realidad. Queda siempre un (...) resto inmenso de significativo que se escapa. Esto es, en suma, la idea de *maná* de los pueblos primitivos, el signo de la presencia de algo inabarcable, pero lleno de sentido originario, el indicio cierto de la presencia de Dios. Sentirlo está *antes* de todo sentimiento religioso, *antes* de toda emoción, en la raíz de toda vida intelectual. Es lo que está *antes* de todas las cosas y nos remite, constantemente, a su origen»¹¹⁷.

Como ya se ha dicho, la experiencia del fundamento último de la vida humana es una vivencia procesual, un itinerario que no puede limitarse a una incoación más o menos vaga. Para su consumación se requiere que la persona entre en la dinámica propia del encuentro, que se configura según el esquema apelación-respuesta, es decir que «sienta como ‘llamada’ la presencia en mí del *ens fundamentale*, y responda a ésta con algún acto personal formalmente religioso: la veneración amorosa, el sentimiento de creatureidad, la vivencia numinosa ante lo que infinita y misteriosamente es a la vez *fascinans* y *tremendum*. Mi vocación personal –vocación de hombre, vocación de tal hombre– se me hace entonces requerimiento, apelación»¹¹⁸.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 118. Es cierto que Laín, de modo más patente en sus últimos escritos, resta fuerza a estas certezas al considerar que «la mayor parte de las creencias no son absolutamente firmes, refiéranse a la realidad o a la posibilidad». *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁷ ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, p. 215.

¹¹⁸ LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, p. 544.

9.3. *Ocaso de los maestros de la sospecha*

El enfoque del fenómeno religioso que hacen Rof y Laín tiene en cuenta que la Filosofía del siglo XX nos ha traído la posibilidad de mirar con nuevos ojos el fenómeno religioso. La vuelta a las cosas mismas propugnada por la fenomenología ha dado sus frutos en la comprensión de la experiencia religiosa, librándola de la reducción a sustratos ocultos del ser humano. En efecto, parece que está superada actualmente la crítica de la religión efectuada por los filósofos de la sospecha¹¹⁹ (Marx, Nietzsche y Freud). Estos pensadores pretendían reducir la religión a meras estructuras de poder, una creación de los débiles o un engaño del inconsciente. Observaban la religión desde fuera, sin comprender su auténtica génesis y valor. Así lo reconocen diversos autores contemporáneos. La tarea del filósofo como agente que logra desenmascarar los trucos y engaños alienantes ha concluido. En la experiencia religiosa se manifiesta y hace presente una realidad que no se puede interpretar con un estándar restringido de racionalidad.

Precisamente, lo que ha propiciado la negación de Dios es un mundo entendido como mera voluntad de poder. El encuentro con el arte, la filosofía y la religión funcionan como amortiguadores de ese dispositivo despótico. Nos recuerdan que lo más importante es el *ser* y no el *tener*: el sentido, la verdad, el bien y la belleza. El principio de la religión es la superación del utilitarismo por el amor. Ese amor originario del que nos habla Rof cuando analiza la urdimbre afectiva y que la sociedad actual puede perder ahogada por el hedonismo y la hipertrofia del erotismo narcisista.

En cambio, la experiencia estética, la vivencia ética y la práctica religiosa tienden a crear una mentalidad desinteresada, más proclive al ser, a lo que enriquece a la persona que a lo que da fama o poder. El atractivo del encuentro con la belleza de los valores éticos y religiosos, constituye un formidable

¹¹⁹ «Es innegable la fuerza explicativa de todas estas variantes reseñadas de la *filosofía de la sospecha*, en las cuales el fenómeno y la experiencia religiosa pasan por el juicio y el veredicto de un determinado concepto de razón (idealista, materialista, genealógico o psicoanalítico). Pero no puede pasarse por alto en esas aproximaciones un proceder harto discutible: en todas ellas la religión es explicada *desde fuera de ella misma*. Se parte de la premisa, racionalista e ilustrada, de que la religión, por ella misma, es ilusión, ideología, concepto inadecuado, enfermedad, falsa conciencia (...). Se supone que su verdad y su sentido se hallan detrás, siempre detrás, en un sustrato inconsciente o subyacente que el filósofo, el científico o el analista deben desbrozar (y también desenmascarar)». TRÍAS, E., «Pensar la religión: El símbolo y lo sagrado», en DERRIDA, J. y VATTIMO G. (eds.), *La religión*, PPC, Madrid, 1996, pp. 137-138.

antídoto contra la tosquedad objetivista, pues orienta a la persona hacia la superación de la pura apariencia utilitaria y a la nostalgia por el bien y la belleza verdaderos.

Por ello, se puede concluir que para nuestros autores, la «creencia, en suma, es lo que vincula *mi* realidad con *la* realidad»¹²⁰. Sin esas experiencias fundamentales de encuentro (a partir de la urdimbre originaria [Rof] o de la aprehensión primordial de lo real [Laín]) triunfaría ese dispositivo general nihilista y destructivo que ocasionaría la muerte efectiva del hombre, al negar el pensamiento, la ética y cualquier forma de religación (o de referencia al misterio y a lo sagrado)¹²¹.

10. ÁMBITOS Y PERSPECTIVA PSICOSOMÁTICA

En su práctica médica, como se apuntó anteriormente, Rof Carballo puso mucho énfasis en el estudio de la unidad psicosomática de la persona. Desde la experiencia clínica aprecia que el ser humano es unitario, y pretende considerar al hombre en su totalidad, no como una simple mezcla de cuerpo y alma, pues en «primer lugar *no existen* ‘enfermos psicosomáticos’ pues, lógicamente, *todos los enfermos lo son de su totalidad personal*, sin separación del soma y de la psique»¹²².

En cualquier caso, Rof pretende alejarse de las interpretaciones teóricas menos afines a la visión psicosomática de la persona, ya sea porque consideran sólo la dimensión orgánica del hombre –como la medicina naturalista o el monismo materialista–, o bien porque han reducido toda enfermedad o carencia humana a desajustes de la mecánica psicológica –véase el psicoanálisis–. Sin embargo, la antropología psicosomática no deja de avivar resistencias intelectuales, sobre todo en los ámbitos cientifistas, que no pueden aceptar que se introduzca el concepto de alma en los estudios anatómicos, ni tampoco a la hora de hablar de los impulsos instintivos, porque entonces, se desvanecería la ilusión de que el hombre es absolutamente libre, dueño libérrimo de lo que ellos consideran un mero instrumento: el cuerpo¹²³.

¹²⁰ LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma*, p. 137.

¹²¹ Cfr. ARGULLOL, R. y TRÍAS, E., *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona, 1992, p. 84.

¹²² *Violencia y ternura*, p. 84. El neurólogo inglés Oliver Sacks expone una idea similar, cfr. *Despertares*, p. 60.

¹²³ Cfr. MARTÍNEZ PRIEGO, C., *Neurociencia y afectividad*, p. 54.

Y para conceptualizar esa unidad psicosomática Rof considera que debe hacerse una «*crítica a la causalidad*, entendida ésta como una sucesión temporal-lineal o como un mero modelo explicativo de la mediación existente entre lo psíquico y lo somático»¹²⁴. Es decir, no le parece convincente que la perspectiva psicosomática consista, sin más, en insertar la dimensión psíquica y las emociones en la explicación de la enfermedad, así como que la relación entre ambos extremos sea de carácter mecanicista. Le parecen más adecuados conceptos relacionales o campales tomados de la física de Einstein y que se han ido incorporando a las ciencias humanas y la filosofía a lo largo del siglo XX.

El paradigma psicosomático se encuentra cómodo con categorías relacionales y visiones totalizantes: «Al concepto de ‘energía psíquica’ sustituye ahora el de ‘sistema relacional’, el cual determinaría la robustez, no ya del ‘yo’ como estructura psíquica aparte, segregada, directiva, sino del ‘sí mismo’, entendido éste como la totalidad de la psique»¹²⁵.

Como consecuencia del primado de lo relacional aparece otra dimensión antropológica ya comentada al hablar del personalismo: la *cuestión de la coexistencia*, puesto que las diversas escuelas psicosomáticas, así como filósofos y psiquiatras, coinciden en la necesidad de atender a las relaciones interpersonales a la hora de lograr una cabal comprensión del ser humano. De ese modo se puede contemplar al hombre en su totalidad, con un destino personal y como una conexión de redes psicosociales. En este terreno, Rof asume algunas de las principales aportaciones antropológicas de Buber, Heidegger y Marcel.

Se sitúa Rof dentro de la corriente filosófica que intenta superar la explicación del ser humano en clave mecanicista, pues el mecanicismo supone una reducción del alcance de la experiencia humana y por tanto del conocimiento humano y una reductiva definición de lo real. Tal reducción metafísica consistía en presentar como modelo de realidad el aspecto meramente objetivo de ésta, es decir, su carácter *delimitado, manejable y mensurable*. O como arguye otro pensador personalista discípulo de Ortega, Julián Marías¹²⁶, una sociedad hipertécnica como la nuestra corre el peligro de convertir a las cosas en categoría modélica para juzgar casi todo. Tal tendencia dominante pretende

¹²⁴ ROF CARBALLO, J., «Patología antropológica», en Laín Entralgo, P. (dir.), *Historia universal de la medicina*, VII, Salvat, Barcelona, 1975, p. 209.

¹²⁵ ROF CARBALLO, J., *Biología y psicoanálisis*, p. 462.

¹²⁶ MARÍAS, J., *Razón de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 48-52.

eliminar todo lo que no sea *cosa*, tanto en el pensamiento como en la conducta. Palpita en la base de esta concepción la exaltación de la voluntad de poder del hombre y el afán de dominio que caracteriza programáticamente a la filosofía Moderna.

Rof se hace eco de lo que Zubiri (que se inspiró en la filosofía de Husserl, Heidegger y Ortega, para ir, sin embargo, más allá de ellos) y otros filósofos contemporáneos afirman, que «realidad no es lo mismo que objetividad; es algo abismáticamente diferente de toda objetividad»¹²⁷. Para superar esa tendencia a cosificar vinculada al *objetivismo* y para lograr una cabal comprensión de lo que es la realidad en general (y la humana en particular) en su estructura más íntima deben arrinconarse los modelos cosificadores y poner en juego categorías de tipo dinámico e interrelacional como acontecimiento¹²⁸, campo¹²⁹, superobjetividad o ámbito¹³⁰.

Pero hablar de algo superobjetivo o ambital, como ya señaló Zubiri, no es hablar de la nada¹³¹, porque el carácter *dinámico* de la realidad, *la interrelación* que se da entre las diversas realidades, y de modo especial en el hombre, no se opone a la *solidez* sino a la *inflexibilidad* de lo *meramente cósmico*. Por eso la filosofía contemporánea combate el *objetivismo*, no para disolver la verdad de las cosas y los acontecimientos en ese abismo de representaciones cambiantes que es el *relativismo* filosófico, sino para obtener comprensión y riqueza gnoseológica gracias a un paradigma relacional-ambital de la realidad.

«La realidad es móvil, pero a través del cambio está ganando constantemente formas solidísimas de firmeza. Y a mayor firmeza entitativa, más amplia

¹²⁷ ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, p. 178.

¹²⁸ *Event, événement, Ereignis*. Cfr. HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 15.

¹²⁹ «Toda cosa por ser real es en sí misma campal: toda cosa real constituye una forma de realidad 'hacia' otra». ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 33.

¹³⁰ Cfr. LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*, Madrid, Gredos, 1977, p. 85.

¹³¹ Así lo expone el amigo y maestro de Rof y Laín: «El ámbito no es una envolvente material, algo así como una atmósfera que envolviera a las cosas reales. En especial insisto en que el ámbito no es el espacio. (...). El ámbito es más bien algo así como el ambiente que generan las cosas. Por tanto no es nada fuera de ellas. El ambiente es ambiente 'en' las cosas mismas al igual que la transcendentalidad es transcendentalidad 'en' ellas. Y sin embargo no se identifican formalmente las cosas y su ambiente de realidad. (...) El ambiente no es la atmósfera que rodea las cosas sino el ambiente que determinan ellas mismas. Es la respectividad como ámbito. Por lo mismo este ambiente no es un vacío de realidad». ZUBIRI, X., *Inteligencia y logos*, p. 30.

es la capacidad que tiene cada realidad de abrirse a otras realidades y formar con ellas realidades originarias, irreductibles»¹³².

Esta ampliación de horizontes, en la que se mueven Rof y Laín, permite comprender el carácter relacional de la realidad sin caer en el relativismo y tiene importantes consecuencias para una cabal comprensión unitaria del ser humano.

11. UNIDAD PSICOSOMÁTICA Y DUALISMO

En relación con el cambio de perspectiva apuntado en el apartado anterior, Rof considera que a partir de 1949 se produce una inflexión en la historia del espíritu humano que va a provocar que en lo sucesivo se introduzca una especie de idea reguladora que no duda en calificar como «*sutura o articulación de las dicotomías*». Considera nuestro autor que el ser humano «ha vivido hasta este momento de dicotomías bien establecidas: alma y cuerpo; espíritu y materia»¹³³.

¿Por qué elige Rof esa fecha? El mismo da la clave. Por esos años, en Madrid, asiste a unas famosas lecciones impartidas por Xavier Zubiri:

«curso en el que establece la continuidad entre cuerpo y alma desde un punto de vista, a la vez rigurosamente biológico y metafísico. Surge la Patología psicosomática como expresión de este anhelo de unidad. (...) Reconociase así, con esta laboriosa reconstrucción de la unidad del ser vivo, en esta triple articulación, la del alma y el cuerpo, la de la corteza cerebral y el mundo vegetativo, la de la herencia y la del ambiente, que la dicotomización nacía no de la realidad biológica sino de una deformación anclada desde muy antiguo en la mente humana»¹³⁴.

De un modo sintético y lúcido describe Rof la deriva intelectual de los últimos siglos. Una breve descripción de la modernidad y sus epígonos. Una esquizofrenia cuyo origen se podría situar en el dualismo cartesiano y su deriva mecanicista, hasta desembocar en el nihilismo contemporáneo (las referencias

¹³² LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cinco grandes tareas de la filosofía actual*, pp. 85-86.

¹³³ ROF CARBALLO, J., *Biología y psicoanálisis*, p. 203.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 204.

implícitas a Sartre, como se verá a continuación, son obvias) que ha perdido el contacto basado en la urdimbre afectiva y la confianza básica en lo real:

«estos fuertes hábitos de la inteligencia nos habían hecho incurrir en la deformación dicotomizante de la realidad dividiéndola artificiosamente y *dejando en el mismo lugar de la división justo lo que era más importante conocer*, el vínculo, la soldadura entre lo corporal y lo psíquico (...), además de todo ello, surge en el mundo una filosofía de la desesperación y del tedio, del absurdo y de la náusea, precisamente porque a sus propugnadores les ha faltado esa condición fundamental de la mente humana que es la confianza básica, madre de la esperanza»¹³⁵.

Advierte Rof, por tanto, que es necesario un giro radical ya que la mayor parte de las propuestas realizadas desde la medicina científico-natural conciben el cuerpo y el alma como dos «realidades paralelas». Se trata del modelo cartesiano o del ocasionalista.

Pero el médico gallego advierte que el cuerpo no es un mero instrumento accidental, la cárcel del alma o un añadido del que la persona pueda prescindir plácidamente. Lo ejemplifica a propósito de la relación mente-cerebro y citando un curso inédito de Zubiri:

«Biológicamente, fisiológicamente, el cerebro es más que una mera condición o disposición (del pensar). Si el cerebro no tuviese más que esta relación con el pensar, el pensar sería algo adventicio a lo animal en el hombre. Toda la experiencia psicológica y fisiológica abona contra semejante concepción. Si el pensar no es sino un añadido extrínseco al sentir, ¿por qué el pensar necesita entonces de unas determinadísimas estructuras cerebrales? No; el pensar es algo constitutivo de la unidad humana, y a fuer de tal constituye una unidad integral con el resto de las funciones biológicas, incluso las más elementales. Esta unidad está dada, a mi modo de ver, con el concepto de ‘exigencia’»¹³⁶.

Un rumbo similar detecta Laín en la obra de Zubiri pero, a diferencia de Rof, terminará por atribuir cierta provisionalidad a los conceptos zubirianos al detectar una sutil evolución en el pensamiento del filósofo español. «Varias

¹³⁵ *Ibid.*, p. 206.

¹³⁶ ZUBIRI, X., «El hombre: cerebro y pensamiento»; citado por ROF CARBALLO, J., *Patología psicosomática*, Madrid, Paz Montalvo, 1949, p. 229, nota 1. El curso de Zubiri «Cuerpo y alma» es el más citado por Rof, aunque nunca ha sido publicado.

etapas veo yo en ella. En la primera (curso *Cuerpo y alma*, 1950), Zubiri, fiel, aunque con reservas, al tradicional hilemorfismo de la antropología cristiana, trata de conciliarlo con lo que sobre la antropogénesis venía enseñando la ciencia de nuestro siglo. Dos ideas forja para lograr su empeño: hiperformalización y causa exigitiva». Con su noción de sustantividad como contrapuesta a la clásica de sustancia, Zubiri matizará su «concepción de la antropogénesis. En su curso *Estructura dinámica de la realidad* (1968; póstumamente publicado en 1989), todavía es perceptible el recurso al expediente mental de la causa exigitiva», en el sentido de que la apertura y plasticidad del cuerpo humano *exigen* que el hombre posea una inteligencia para ser viable biológicamente. Pero advierte Laín que a partir de los años setenta Zubiri problematiza su propio enfoque antropológico: «Dos escritos ulteriores, *El hombre y su cuerpo* (1973) y *La génesis de la realidad humana* (1982; inédito hasta su inclusión en el libro *Sobre el hombre*, 1986), mostrarán cómo en la intimidad de Zubiri –secretamente, inquietamente– seguía planteado este doble problema, la antropogénesis y la verdadera realidad del cuerpo humano»¹³⁷.

Tanto para Rof como para Laín resulta obvio que el concepto de causa exigitiva es relevante en la obra de Zubiri, sobre todo cuando afronta las relaciones cuerpo-alma. Dicha exigencia ha sido destacada igualmente por otros investigadores:

«desde Arnold Gehlen, se ha cifrado la especificidad humana justamente en la inespecificidad biológica, en el inacabamiento de sus estructuras corporales y en la ausencia de medios biológicos de ataque o defensa. Es más, se ha considerado que esa inespecialización estaba al servicio de la racionalidad. Ya Platón había puesto de manifiesto la indeterminación física del cuerpo humano como condición de posibilidad para recibir un don diferente, superior y de origen divino, en el mito de Epimeteo y Prometeo, que desarrolla en el *Protágoras* (320d-322b)»¹³⁸.

¹³⁷ LAÍN ENTRALGO, P., *Cuerpo y alma: estructura dinámica del cuerpo humano*, p. 141.

¹³⁸ «Una especie zoológica con unas características como las del hombre requiere una constitución fundamentalmente intelectual para poder subsistir, y su subsistencia biológica sólo resulta explicable si es fundamentalmente espíritu». CHOZA, J., «Sexualidad y radicalidad ontológica del hombre. Estudio filosófico», en CHOZA, J. (dir.), *Analítica de la sexualidad*, Eunsa, Pamplona, 1978, p. 218. Desde otra perspectiva lo mismo ha subrayado Mosterín: «Lejos de ser un principio separado u opuesto a nuestros genes, son precisamente nuestros genes los que determinan la construcción de un cerebro plástico genéticamente programado para la libertad». MOSTERÍN, J., *La naturaleza humana*, Espasa Calpe, Madrid, 2006, p. 363. Citados por MOROS, E., *La vida humana como transcendencia. Metafísica y antropología en la Fides et ratio*, Eunsa, Pamplona, 2008, p. 57.

Por eso cree Rof que cabe sostener que las diversas partes o localizaciones cerebrales son «como ‘vectores’ de la actividad cerebral o como ‘instrumentos’ utilizados en su función global. Como dice Zubiri, el cerebro *ve* con el área estriada, igual que lo hace con la retina o con las vías ópticas»¹³⁹.

Lo cual, piensa Laín, supone necesariamente que toda la actividad humana psico-orgánica emana de un principio común, que actuará en unos casos con preponderancia mental y en otros orgánica. Ante tales fenómenos, no se puede eludir el «preguntarse seriamente por la consistencia real de ese principio único, sea hilemórfica, neocartesiana o distinta de una y otra la respuesta a que tal pregunta puede llegar»¹⁴⁰.

Ya se apunta aquí la posible radicalización lainiana sobre el tema, que le llevará a rechazar la postura clásica sobre la relación alma-cuerpo, e incluso ir más allá de las tesis de su maestro Zubiri.

12. TESIS SOBRE LA UNIDAD PSICOFÍSICA

En su *Patología psicosomática*, la primera en la que Rof Carballo aborda de modo sistemático la unidad psicosomática, enumera las diversas posturas filosóficas sobre la unidad psicofísica del hombre¹⁴¹:

- a) El interaccionismo que recurre, para plasmar la relación alma-cuerpo, al símil de la corriente eléctrica y la máquina alimentada por ésta ener-

¹³⁹ ROF CARBALLO, J., *Patología psicosomática*, p. 233.

¹⁴⁰ LAÍN ENTRALGO, P., *Alma, cuerpo, persona*, p. 152.

¹⁴¹ ROF CARBALLO, J., *Patología psicosomática*, pp. 7-8. Como señalan diferentes investigadores, tales posturas se pueden resumir así: «En último término, tales interpretaciones se condensan en tres. El monismo, que reduce todo a pura materia o a puro espíritu; el dualismo, que separa lo material y lo espiritual; y la visión sintética de espíritu y materia en una unidad a la vez constitutiva y dinámica». LOMBO, J. A. y GIMÉNEZ AMAYA, J. M., *La unidad de la persona. Aproximación interdisciplinar desde la filosofía y la neurociencia*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 13-14. Otra clasificación, con más variantes pero similar a la de Rof, es la que hace John Searle: «Tradicionalmente, en la filosofía de la mente se supone que hay una diferencia básica entre dualistas, que creen que hay en el mundo dos clases fundamentalmente distintas de fenómenos, cuerpo y mentes, y monistas, que creen que el mundo está hecho de un solo tipo de material. Los dualistas, a su vez, se dividen en ‘dualistas sustancialistas’, que creen que ‘mente’ y ‘cuerpo’ nombran dos clases de sustancias, y ‘dualistas de propiedades’, que creen que ‘mental’ y ‘físico’ nombran distintas clases de propiedades o características, de tal modo que una misma sustancia –un ser humano, por ejemplo– permite disponer de las dos propiedades a la vez. Los monistas, a su vez, se dividen en idealistas, que creen que todo es, al final, mental, y materialistas, que creen que todo es, al final, físico o material». SEARLE, J., *El misterio de la conciencia*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 125.

gía. En este caso, las circunstancias psíquicas serían las causantes de modificaciones corporales que son las que propiamente habrían de ser tratadas por la medicina.

- b) El paralelismo psicofísico: que reduce lo psicosomático a dos procesos que cursan paralelamente, como dos relojes en armonía preestablecida (en este caso el alma y el cuerpo).
- c) La solución organimista¹⁴² sostiene que el alma y el cuerpo son, en definitiva, dos aspectos de la misma realidad, dos caras de la misma moneda. El alma devendría, por tanto, en mero epifenómeno de la actividad del sujeto.
- d) Otra postura que atrae la atención de Rof es la «teoría de campo», que establece que el alma y el cuerpo son dos diferentes sistemas conceptuales para describir una misma realidad, por lo que la diferencia radica en el modo de ser conocidos y explicados los sucesos y no en la realidad misma, lo que en definitiva se nos antoja como una variante de la postura anterior.

Ninguna solución le parece satisfactoria a Rof, pues ninguna esclarece, en el fondo, la íntima conexión entre psique y soma. También descarta Rof el monismo, por reducir lo psíquico, el alma, a un simple epifenómeno de lo material o, aunque no suele ser tan habitual, salvo en algunos autores idealistas, el proceso inverso: la materia como epifenómeno del espíritu¹⁴³.

Por otra parte, la humildad intelectual de Rof le lleva a reconocer que se trata de un asunto espinoso: «Lejos de nuestro ánimo el adentrarnos en los aspectos metafísicos del problema de la unidad psicofísica, que pueden consultarse en los tratados de filosofía o psicología»¹⁴⁴.

¹⁴² Rof emplea esta expresión que no existe en nuestro diccionario actual y que tal vez se podría sustituir por «organicista».

¹⁴³ Tampoco es muy habitual un planteamiento como el de John Searle, que defiende a la vez un naturalismo biológico y la irreductibilidad de la experiencia de la conciencia, aunque tendremos ocasión de comprobar que tiene algunos puntos en común con el monismo de Laín: «En un sentido, se *puede* reducir la conciencia a procesos cerebrales. Todos nuestros estados conscientes son explicados causalmente por los procesos cerebrales, de manera que es posible proceder a una reducción *causal* de la conciencia a procesos cerebrales. Pero el tipo de reducción que pretenden los materialistas, una reducción *eliminativa*, una reducción que muestre que el fenómeno en cuestión –la conciencia– no existe realmente, es una ilusión, no puede llevarse a cabo». SEARLE, J. R., *El misterio de la conciencia*, p. 191.

¹⁴⁴ ROF CARBALLO, J., *Patología psicosomática*, p. 8.

12.1. *Totalidad orgánica*

No obstante, Rof Carballo acepta asumir el concepto de «totalidad» empleado por otros médicos, psicólogos y biólogos, para solucionar las dificultades en la comprensión del problema psicofísico. La totalidad no es un simple «suma», pues ésta tiene partes, aquella miembros. En una totalidad orgánica las partes no son anteriores al todo, por ello, una totalidad tiene que «componerse o descomponerse orgánicamente, so pena de destruirla». Pero una «suma puede componerse y descomponerse aditivamente, sumando elementos de igual jerarquía»; en definitiva: «la totalidad es más que la suma de las partes»¹⁴⁵.

La noción de totalidad tiene una procedencia indudablemente biológica. En los seres artificiales no resulta pertinente, tal y como la expone Rof. Ya que si extraemos, por ejemplo, una de las partes de un ente artificial no por eso se estropea dicha pieza, y además unos componentes pueden funcionar mientras otros no lo hacen. Esto es así porque no están en relación *exigitiva* cada uno de ellos con respecto a los otros. En un objeto artificial primero son las *partes* y luego el *todo*. No sucede lo mismo en un organismo. Las notas, propiedades o partes de un ser vivo no tienen anterioridad temporal respecto de las demás, sino que se constituyen con las otras simultáneamente. Los diferentes órganos del cuerpo humano no existen con anterioridad al conjunto. No se *fabrican* primero los ojos, oídos, estómago..., y luego se unen. Más bien existe un todo (el embrión) que empieza a desgajar cada parte, cada sistema (nervioso, digestivo, muscular, etc.). En un ser vivo primero es el *todo* y luego las *partes*.

Y es que «según muchos pensadores actuales (Müller, Zubiri, Weizsäcker, Driesch) la vida puede únicamente existir como una totalidad, y esta totalidad está fundamentada, en las formas de vida más elementales, por un factor que no tenemos más remedio que denominar psíquico»¹⁴⁶.

Recupera aquí Rof para afrontar los problemas biológicos, conceptos filosóficos desterrados por el cientifismo, como la dimensión teleológica o relativa a la causa final. De este modo rescata para la ciencia una visión no reduccionista ni fragmentaria del mundo orgánico, ya que es «absolutamente

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 9

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

necesario que en todo organismo exista un ‘factor de totalidad’, no físico-químico, sino psíquico»¹⁴⁷.

Llegados a este punto, reconoce Rof que se enfrenta al clásico problema filosófico de la relación entre cuerpo y alma. «La cuestión radical está en la interpretación de esta enigmática ‘y’. Desde luego, no significa que el hombre *tiene* cuerpo y, además, *tiene* alma, sino que el hombre ‘es realmente’ somático y psíquico. (...) Estas dos notas se implican mutuamente, y su unidad primaria se resume en el concepto de *sustantividad*»¹⁴⁸.

12.2. *Unidad y complejidad*

Aquí se embarca Rof en la fascinante tarea de revelar el sentido humano de la biología y la raíz biológica de lo humano. Con su saber médico, su vasta cultura y el recurso a conceptos filosóficos acuñados por Xavier Zubiri, se esforzará por describir la continuidad entre lo biológico y lo humano, pero sin incidir nunca en el reduccionismo materialista, pues su punto de partida es la convicción de que la materia no es el espíritu, por lo que:

«el cerebro no es órgano que entiende, pero sí es el órgano que nos coloca en la situación de tener que entender para poder vivir, y que, en su virtud, perfila intrínsecamente, en amplia medida, los modos y formas de entender. En el hombre persisten íntegras las estructuras del sentir animal, y en especial los servomecanismos sin los cuales no podría ejercitar ninguna función mental. En virtud de esta función, es decir, en virtud de la inteligencia, aparece entonces con el hombre, dentro de la escala zoológica, un nuevo tipo de psiquismo y con ello un nuevo tipo de *sustantividad*, es decir, de independencia respecto del medio, y de control, específico sobre él. Y aquí es donde descubrimos la unidad radical del ser humano»¹⁴⁹.

Es cierto que esa visión unitaria de la persona no le impide a Rof reconocer que alma y cuerpo son esencialmente irreductibles. ¿Cómo conceptuar, pues, esa unidad en la diversidad? Rechazados por nuestro autor el paralelismo y la interacción causal (de corte mecanicista), es preciso buscar otros modelos explicati-

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 12. Pone como ejemplo de fenómeno inexplicable sin el recurso a la finalidad, el desarrollo embrionario.

¹⁴⁸ ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, p. 497.

¹⁴⁹ *Ibid.*, Apéndice, nota 3, p. 498.

vos, pues no hablamos de una simple mezcla, sino de una unidad primaria y radical. Como se ha dicho en repetidas ocasiones, en este nudo de la explicación, Rof acude a los conceptos metafísicos de Xavier Zubiri, y en concreto a su pretensión de superar los conceptos clásicos de sustancia y el esquema hilemórfico¹⁵⁰.

Pero la unidad de la sustantividad no es para Zubiri la unidad substancial, con el sentido que tiene para la filosofía tradicional. Ni es una unidad hilemórfica sino un sistema estructurado.

«El alma, en efecto, no es el cuerpo, ni es éste una sola sustancia, sino que se halla constituido por las innumerables sustancias que lo componen. Pero todas estas sustancias, el alma y las que componen el cuerpo, constituyen una sola sustantividad, que Zubiri llama *animación*¹⁵¹. En su virtud todo lo biológico (no sólo lo nervioso) es mental, y todo lo mental es biológico. El alma no es el cuerpo, ni el cuerpo es el alma, pero la animación es algo *idénticamente* somático y mental. En esta unidad de sustantividad consiste la enigmática ‘y’ de la fórmula ‘cuerpo y alma’, en virtud de la cual el hombre no tiene cuerpo y alma, sino que es corpóreo y psíquico. (...). Pero de ella se sigue que no existen las presuntas ‘relaciones’ entre alma y cuerpo, sino que sólo existe una sola animación, cuya estructura funcional no se manifiesta en leyes causales, sino en leyes meramente estructurales. No hay ningún mecanismo por el cual el alma y el cuerpo actúan el uno sobre el otro, sino una estructura unitaria que puede variar en el curso del tiempo y por los factores más diversos»¹⁵².

¹⁵⁰ Es posible detectar alguna afinidad entre las descripciones sobre los procesos biológicos realizadas por Rof y las funciones ordenadoras y estructurantes que la filosofía clásica otorgaba a la forma substancial y a la causa final: «el poner en el centro de los fenómenos vitales no el *recambio de energía*, sino la *transmisión de una información*, es decir, de un orden que, a su vez, crea estructuras ordenadas en forma progresivamente más compleja.» (...) «Pero en realidad, en la vida no hay sólo despliegue y comunicación de una información. Si así fuera, no podríamos comprender cómo en el óvulo humano fecundado puede estar albergada toda la inmensa información que va a dar lugar más tarde al cerebro, con sus infinitamente variadas y sutiles estructuras, para no mencionar más que uno de los órganos extraordinariamente complejos de la arquitectura humana. Sería como suponer que el plan estructural que da lugar a una poderosa nación como los Estados Unidos está contenido en la Constitución del país y que basta poner esta constitución en marcha para que el país, con toda su inmensa complejidad surja ante nuestros ojos. Hoy, para superar ese escollo, pensamos más bien que el plan primitivo va determinando la aparición de estructuras embriológicas sucesivamente cada vez más complicadas, de las cuales reverberan estímulos que van re-estructurando, determinando reorganizaciones en el genoma». ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro*, pp. 41, 43.

¹⁵¹ Como hemos indicado anteriormente, Rof se apoya en algunos cursos de Zubiri que nunca han sido editados y en los que el filósofo vasco emplea una terminología que en sus obras posteriores abandona, o relega a un segundo plano: es el caso del término animación.

¹⁵² ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad*, p. 499.

De este modo, prosigue Rof, se integran en un solo sistema tanto las funciones vegetativas como las formas más elevadas de lo espiritual. Pero tratándose siempre de un único sistema estructural que anima a todo el ser vivo en cada nivel de complejidad funcional (vegetativo, sensitivo e intelectual). De ahí que no haya «nada que sea puramente psíquico ni puramente somático, sino que todo es esencialmente psico-físico, aunque sus variaciones sean unas veces debidas a factores endógenos (que abarcan, por tanto, las propias vicisitudes biográficas) y otras a factores exógenos, incluyendo en esto no sólo los agentes físico-químicos y biológicos, sino también la realidad y la vida entera de los demás hombres»¹⁵³.

Logra Rof dejar atrás el enfoque dualista y mecanicista del ser humano y ofrecer una sugerente perspectiva unitaria de la persona.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 499.

Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	107
ÍNDICE DE LA TESIS	117
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	121
EL HUMANISMO DE ROF CARBALLO Y LA ANTROPOLOGÍA DE LAÍN ENTRALGO	131
1. MISTERIO Y RAZÓN CIENTÍFICA	133
1.1. Los límites de la ciencia	134
1.2. Enigma, misterio y problema	136
2. REALIDAD SUBJETUAL DEL SER HUMANO	140
3. FILOSOFÍA PERSONALISTA	141
3.1. Relaciones constitutivas	142
3.2. Notas de la realidad personal	144
4. URDIMBRE Y RELACIÓN	145
5. CUERPO Y EXPRESIÓN SIMBÓLICA	147
5.1. Un animal dual	147
5.2. Cuerpo, belleza y trascendencia	150
6. EL ENCUENTRO INTERPERSONAL	151
6.1. Estructura dialógica de la persona	152
6.2. Encuentro y dimensión somática	154
6.3. Amor e infinitud	156
7. LA RAZÓN HUMANA COMO ENCUENTRO	158
8. SUPERACIÓN DEL ESQUEMA SUJETO-OBJETO	160
8.1. El sentir intelectual	161
8.2. Una razón sexuada	163
9. EL ORIGEN DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	165
9.1. Objetivismo y asombro	165
9.2. Fundamento metafísico de la vida	167
9.3. Ocaso de los maestros de la sospecha	170
10. ÁMBITOS Y PERSPECTIVA PSICOSOMÁTICA	171
11. UNIDAD PSICOSOMÁTICA Y DUALISMO	174
12. TESIS SOBRE LA UNIDAD PSICOFÍSICA	177
12.1. Totalidad orgánica	179
12.2. Unidad y complejidad	180
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	183

